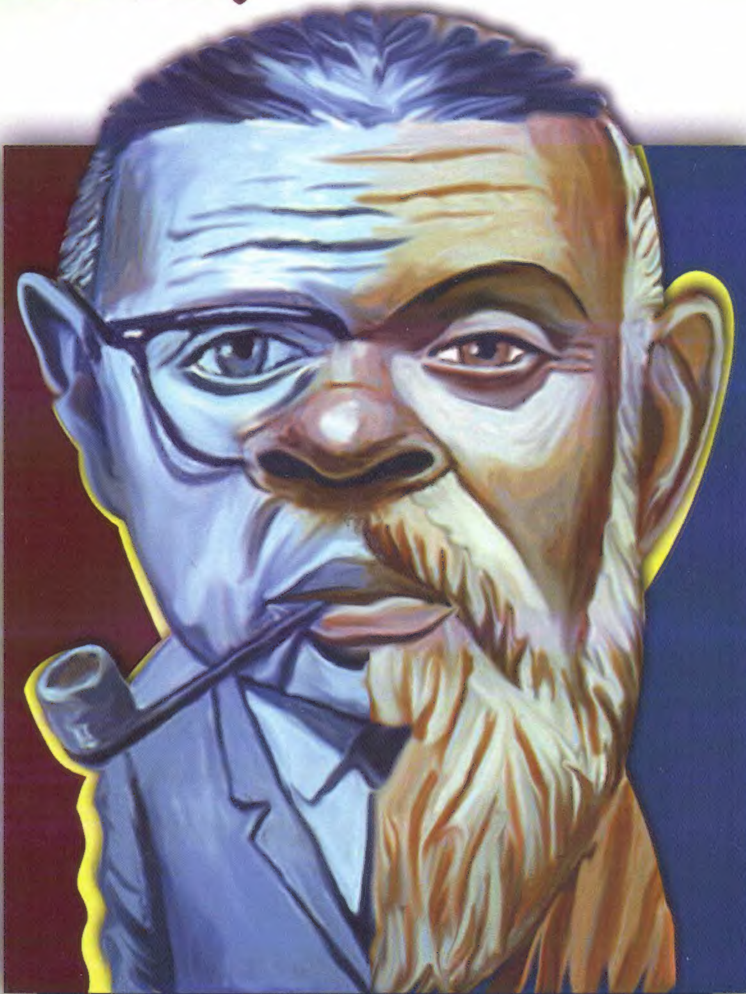
المركز القومى للترجمة

المشروع القومى للترجمة

من سقراط إلى سارتر

البحث الفلسفى



تأليف : ت . ز . لافين

2082

ترجمة: أشرف محمد كيلانى

مراجعة وتقديم: سعيد توفيق



من سقراط إلى سارتر

البحث الفلسفى

يقدم الكتاب عرضاً شيقاً لحياة أشهر الفلاسفة أفلاطون، ديكارت، هيوم، هيجل، ماركس، سارتر، والعصور التى عاشوا فيها، وهو كتاب مثير للفكر والتأمل، يحملنا في رحلة ممتعة منذ نشأة المجتمع الغربي في أثينا القديمة حتى يومنا هذا، ويصور الفلاسفة الغربيين في بيئتهم التاريخية والفكرية التي أثرت فيهم وفي فلسفاتهم .

كما يسرد بشكل مبسط التحولات المهمة في تاريخ الفلسفة وموضوعاتها، مما يتيح لنا فهما أوضح وأعمق لأنفسنا وواقعنا من خلال فلسفة تنبض بالحياة .

تصميم الغلاف: أكرم كروان

من سقراط إلى سارتر

البحث الفلسفي

المركز القومى للترجمة
تأسس فى أكتوبر ٢٠٠٦ تحت إشراف: جابر عصفور

إشراف: فيصل يونس

- العدد: 2082
- من سقراط إلى سارتر: البحث الفلسفى
- ت. ز. لافين
- أشرف محمد كيلانى
- سعيد توفيق
- الطبعة الأولى 2012

هذه ترجمة كتاب:

FROM SOCRATES TO SARTRE: The Philosophic Quest
By: T. Z. Lavine

شارع الجبلاية بالأوبرا- الجزيرة- القاهرة. ت: ٢٧٣٥٤٥٢٤ فاكس: ٢٧٣٥٤٥٥٤
El Gabalaya St. Opera House, El Gezira, Cairo.
E-mail: egyptcouncil@yahoo.com Tel: 27354524 Fax: 27354554

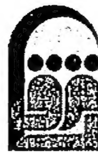
من سقراط إلى سارتر

البحث الفلسفى

تـألـيـــف : ت.ز. لافـــين

تـــرجـــمـــة : أشرف محمد كيلانى

مراجعة وتقديم : سعيد تـوفيق



2012

بطاقة الفهرسة

إعداد الهيئة العامة لدار الكتب والوثائق القومية

إدارة الشئون الفنية

لافين، ت.ز

من سقراط إلى سارتر: البحث الفلسفي / تأليف : ت.ز. لافين،

ترجمة: أشرف محمد كيلانى، مراجعة وتقديم: سعيد توفيق

ط١، القاهرة - المركز القومى للترجمة، ٢٠١٢

٤٩٢ ص ، ٢٤ سم

١- الفلسفة - البحوث

٢- الفلسفة - تاريخ

(أ) كيلانى، أشرف محمد (مترجم)

(ب) توفيق، سعيد (مراجع ومقدم)

(جـ) العنوان ١٠٧,٢

رقم الإيداع ٢٢١٩٢ / ٢٠١١

الترقيم الدولى 8-910-704-977-978

طبع بالهيئة العامة لشئون المطابع الأميرية

المحتويات

الجزء الرابع: هيجل

الجزء الخامس: ماركس

الجزء السادس: سارتر

الجزء السابع: قيد البحث: المشهد الفلسفي المعاصر

تقديم المراجع

الكتاب الذي بين أيدينا من تأليف أستاذ مرموق في الفلسفة، تخرّج في واحدة من أعظم الجامعات العالمية، وهي جامعة هارفارد. ويشهد هذا الكتاب بسعة المعرفة وعمقها ودقتها؛ لدى مؤلفه، ولكنه يمتاز – في الوقت ذاته – ببساطة العرض والإيضاح، حتى حينما يتناول أعقد المفاهيم والأفكار الفلسفية. وهذا ما يجعل هذا الكتاب ملائمًا للقارئ العام، فضلاً عن الدارسين للفلسفة؛ ولذا فهو يحمل عنوانًا طالما تكرر في غيره من الكتابات المخصصة لهذا القارئ. والحقيقة أن مثل هذا العنوان المكرور: *«من سقراط إلى سارتر»*، ربما يجعلنا نتساءل: لماذا البدء من سقراط والانتهاء بسارتر تحديدًا؟! ألم يكن هناك فلاسفة كبار يسمون «السابقين على سقراط»، وعلى رأسهم هرقليطس الذي ربما كان أكثر أهمية من سقراط نفسه؟! أولم تكن هناك حقبة فلسفية تالية على سارتر على امتداد نصف قرن تقريبًا حتى يومنا الراهن؟! ولماذا التركيز على ستة فلاسفة دون غيرهم، وهم أفلاطون وديكارت وهيوم وهيجل وماركس وسارتر؟ وكيف يتسنى لنا الانتقال مباشرة من أفلاطون إلى ديكارت، متجاوزين بذلك عشرين قرنًا من الزمان لم تخل من الإبداع الفلسفي؟! ولماذا يتم تجاوز فلاسفة كبار في القرن العشرين من أمثال مارتن هيدجر، على سبيل المثال، الذي ربما يعد أكثر ثقلاً من سارتر من الناحية الفلسفية البحتة؟

غير أن مثل هذه الأسئلة التي قد تدور بذهن القارئ حينما يبدأ في مطالعة هذا الكتاب، تصادر على غاية الكتاب وتوجهه؛ إذ ينبغي أن نضع في الاعتبار أن هذا الكتاب ليس بموسوعة في تاريخ الفلسفة، وإنما هو محاولة للوقوف على التساؤلات الكبرى الموجهة «للبحث الفلسفي» (وهو ما يتضح من خلال العنوان الفرعي للكتاب)؛ ولهذا كان لا بد للمؤلف من انتقاء المحطات الفلسفية التي طرحت هذه التساؤلات التي شغلت بال الناس،

وركزت عليها على نحو تردد صداه لدى القارئ العام. ومن الإنصاف أيضًا القول بأن المؤلف لم يغفل تمامًا الاتجاهات الفلسفية الأخرى بخلاف الوقفات الفلسفية الرئيسية التي طرحها في كتابه: فهو قبل أن يتوقف عند محطة ما تطرح سؤالاً رئيسيًا، يمهد لها بما قبلها، ويواصل مسيرة السؤال بعدها، على نحو يمهد للانتقال إلى محطة تالية. ولهذا نجد المؤلف قبل أن يبدأ وقفته الأولى عند أفلاطون، يمهد لهذه الوقفة عند سقراط، وهو قبل أن ينتقل لديكارت يعرج على الفلسفة الرواقية وينوه لفلسفة العصور الوسطى بوجه عام. كما أنه قبل أن ينتقل إلى الأسئلة المتعلقة بالمعرفة التي أثارها هيوم ومن بعده كانط، يتناول هذه الأسئلة بشكل عام كما تجلت في فلسفة لوك. وهو ينتقل بسلاسة من هيجل إلى ماركس، ومن ماركس إلى سارتر، ليمسك بالخيوط المشتركة بين هؤلاء الكبار. كذلك فإنه لم يغفل تمامًا اتجاهات فلسفية من قبيل البراجماتية والفلسفة التحليلية والظاهراتية وما بعد الحداثة. وربما يكون عدم توقفه باستفاضة عند اتجاه ضخم كالظاهراتية، بسبب تشعب هذا الاتجاه وتعقده، بحيث لا يمكن استيعاب توجهاته بشكل عابر.

ويبقى الآن أن نتوقف عند هذه التساؤلات الكبرى التي تتبعها المؤلف عبر مسار البحث الفلسفي. ولعل أول هذه التساؤلات يتعلق بالسؤال الميتافيزيقي الكبير: ما الحقيقة؟ أو بتساؤل أكثر دقة: هل هناك حقيقة وراء المظهر التي تتبدى عليه الأشياء؟ وما حقيقة وجودنا نفسه باعتبارنا موجودات بشرية؟ إن أفلاطون هو من أثار هذا السؤال الميتافيزيقي بقوة من خلال تأكيده على ثنائية المظهر والحقيقة، أو عالم الظن والخداع في مقابل عالم المُثُل الخالدة. ولقد تردد هذا السؤال بدرجات متباينة ومختلفة لدى فلاسفة آخرين: فنحن نجد كانط يقيم تلك الثنائية بين المظهر والحقيقة أو بين عالم الظاهرة وعالم الشيء في ذاته، وإن كان يرى أن هذا العالم الأخير لا يمكن معرفة حقيقته. ونحن نجد هيجل مهتمًا في مجمل فلسفته بفكرة الحقيقة المطلقة، ولكن كما تتجلى هذه الحقيقة في ظواهر الواقع والتاريخ الإنساني. وحتى سارتر نفسه كان موضوعه الأساسي هو حقيقة الوجود العام والوجود الإنساني نفسه، ولكن من خلال وصف ظاهرات الوجود نفسها، أي بمنأى عن تلك الثنائية الأفلاطونية بين المظهر والحقيقة، وبمنأى أيضًا عن فكرة الحقيقة المطلقة، باعتبار أنه لا وجود لحقيقة مطلقة تختفي وراء عالم الظواهر أو تعلو عليه.

غير أن السؤال الميتافيزيقي يفترض دائمًا السؤال الإبستمولوچي (أي المعرفي)؛ لأن السؤال عن الحقيقة يفترض السؤال عن إمكانية بلوغها أصلاً، وعن وسائل المعرفة التي يمكن أن نستند إليها في سعينا إليها: هل هي الإدراك الحسي، أم العقل، أم التجربة الإنسانية..إلخ. ولذلك انشغل أفلاطون بسؤال المعرفة، ورأى أن عالم المُثُل (عالم الحقائق الثابتة) لا يمكن بلوغه إلا بالعقل، أما المعرفة التي تستند إلى الحواس فليست سوى معرفة ظنية خادعة. كما انشغل ديكارت بسؤال المعرفة في بحثه عن اليقين الذي رآه يقينًا يستند إلى قواعد العقل التي يمكن أن تهدينا إلى بلوغ الحقيقة. كما أن السؤال المعرفي ظل مهيمنًا على هيوم من خلال نزعته الشكية، وعلى كانط من خلال فلسفته النقدية التي انشغلت بالبحث في إمكان المعرفة؛ أي البحث في شروط المعرفة التي تجعل هذه المعرفة ممكنة، قبل أن نشرع في معرفة أي شيء على الإطلاق. وكان السؤال المعرفي أيضًا هو السؤال المهيمن على ڤتجنشتين والوضعيين المناطقة الذين عرَّج عليهم المؤلف في هذا الكتاب، ولكن موقفهم المعرفي أدى إلى إحداث قطيعة مع الميتافيزيقا باعتبارها عندهم معرفة غير ممكنة.

ومن الأسئلة الأساسية التي يطرحها البحث الفلسفي في هذا الكتاب، سؤال الأخلاق، وهو سؤال فلسفي جوهري بالغ الأهمية؛ لأنه يتعلق بصميم حياتنا العملية. فما الأخلاق أو السلوك الخيِّر؟ وهل هناك معايير للسلوك الأخلاقي؟ لقد انشغل القدماء منذ سقراط بالبحث في معنى الخير وماهية الأخلاق، وظل هذا البحث مهيمنًا مع أفلاطون وأرسطو ومن بعدهما من الرواقيين وفلاسفة العصر الوسيط. ولكن مع كانط أصبح البحث الأخلاقي بحثًا نقديًا؛ أي بحثًا أوَّليًا في الشروط التي ينبغي توافرها في أي فعل كيما يمكن أن نصفه بأنه فعل أخلاقي. ولقد انشغل سارتر أيضًا بسؤال الأخلاق، وإن انتهى إلى رفض وجود معايير أو شروط وقواعد للفعل الأخلاقي، وجعل الأخلاق مرهونة بممارسة المرء لحريته واختياره على نحو يجعل منه موجودًا أصيلاً، وهو ما يجعل الأخلاق السارترية محل نظر وجدال في مدى مشروعيتها.

وهناك أيضًا السؤال السياسي الذي يرتبط ارتباطًا وثيقًا بالسؤال التاريخي، وكلاهما معنيان بالواقع العملي الذي يحياه البشر: لقد رصد أفلاطون أشكال الحكم،

وحاول أن يبين لنا في كتابه أو محاورته الجمهورية ما يمثل في نظره أفضل أشكال الحكم. ولقد انشغل هيجل بالسؤال السياسي، وإن اتخذ عنده طابعًا تاريخيًا، بمعنى أن شكل الحكم عنده أصبح مرتبطًا بتطور الوعي الإنساني عبر التاريخ الكلي للروح الذي يتجلى في مرحلة تاريخية معينة. ولكن السؤال السياسي المرتبط بالسؤال التاريخي أصبح الشغل الشاغل لماركس الذي كان متأثرًا بهيجل، وإن قام بقلب موقفه رأسًا على عقب، بمعنى أن العلاقة الجدلية بين الوعي والواقع التاريخي ممثلاً في نظم وأشكال الحكم ومؤسساته، تسير بطريقة معكوسة تبدأ من الواقع الاقتصادي والمادي عمومًا الذي يحدد ويشكل سائر أشكال الوعي وتجلياته في صوره السياسية والثقافية والعلمية؛ ومن ثم فإن التغير الذي يحدث في التاريخ يبدأ من التغير الذي يحدث في هذا الواقع المادي. والواقع أن الاهتمام الماركسي بهذا الجانب التاريخي الاجتماعي للتجربة الإنسانية عبر مسار تطورها، هو ما جعل سارتر يشعر بمأزق فلسفته التي ظلت منشغلة بالتجربة الإنسانية في طابعها الفردي، وهذا ما جعله – في فترة متأخرة من حياته الفلسفية – يحاول التوفيق بين فلسفته الوجودية والفلسفة الماركسية.

ولعلنا نلاحظ من كل ما تقدم أن التساؤلات الفلسفية المطروحة في هذا الكتاب هي تساؤلات يتردد صداها على أنحاء مختلفة عند الفلاسفة الكبار الذين يتناولهم المؤلف هنا، على نحو يتيح لنا صورة خصبة للبحث الفلسفي. ومع ذلك، فإن المؤلف يرى في خاتمة كتابه أن الفلسفة الراهنة قد افتقدت القدرة على إثارة مثل هذه التساؤلات الكبرى ومحاولة الإجابة عنها، وانشغلت بأسئلة صغيرة هامشية. فهل تعود الفلسفة إلى سابق عهدها؟!

سعيد توفيق

مقدمة

أسئلة متكررة

هل تتساءل أحيانًا، ما الحقيقة وما المظهر الخارجي؟ هل هذا الشيء المادي، هذه الصخرة، شيء حقيقي؟ هل عالم الأشياء الطبيعية حقيقي، ذلك العالم الذي توجد فيه أبقار ترعى في صمت في حقل تكسوه الخضرة تحت سماء الصيف الزرقاء المشرقة؟ هل شوارع المدينة، المتاجر والمباني الإدارية، صفوف السيارات والباصات، الأشخاص الذين يتزاحمون على أرصفة المشاة، الطائرات المعدنية العملاقة التي تصدر أزيزها عبر السحاب فوق رؤوسنا، أشياء حقيقية؟ هل الشيء الحقيقي هو ذلك الشيء الطبيعي، المادي، العيني فحسب؟ هل الوجود أو الواقع مجرد جزيئات من المادة في حالة حركة لا معنى لها تنتهي بالموت، موت الشخص الفرد وفناء النظام الشمسي على نطاق واسع؟ أم أن هذا الوجود المادي ليس سوى السطح الخارجي وما يظهر للحواس، مجرد وهم في نهاية الأمر؟ هل يمكن العثور على الحقيقة بمكان آخر – في عالم العقل، أو في الحقائق الأبدية كالقاعدة الذهبية، أو في حكمة ومراد الله؟

وماذا عن حقيقتك أنت؟ هل أنت مجرد جسد، كائن مادي يتجنب الألم وينشد اللذة، مجموعة من الذرات المبرمجة كي تنمو وتنضج وتهدم ذاتها، ونتاج المادة التكوينية التي ورثتها من الماضي، ونتاج البيئة التي عشت فيها؟ وإذا رفضت النظر إلى نفسك على أنك جسد مادي، فما حقيقتك؟ هل حقيقتك تقوم على كونك عقلاً أم روحًا؟ ولكن، أي نوع من الحقيقة تكون تلك؟، وكيف يمكن لعقل أو روح أن يسكن جسدًا ماديًا كشبح؟ والميتافيزيقا أو ما بعد الطبيعة *Metaphysics* هي ذلك الفرع من الفلسفة الذي يطرح الأسئلة التالية

حول الحقيقة: ما الظاهر *appearance*؟ وما الحقيقي؟ ما حقيقة الكون — هل هو عقل أم مادة أم نوع ما من الكائنات الروحية؟ وما طبيعة الحقيقة التي أكون عليها كموجود بشري؟ تلك هي الأسئلة التي تطرحها الميتافيزيقا.

هل تتساءل أحيانًا، ماذا يمكننا أن نعرف؟ هل هناك حقيقة يمكننا تصديقها؟ هل تكون عبارة ما صحيحة لمجرد أنها تقوم على ما تنبئك به حواسك، وما يمكنك أن تراه وتلمسه؟ ولكن، هل هناك أي ضمان حتى يتسنى لما نلاحظه أن يثبت حقيقة ما عن العالم؟ هل الحقيقة أبدية ومطلقة كما يقول بعض الفلاسفة وكافة الأديان الكبرى، أم أن الحقيقة يمكن أن تخضع للتغير؟ إن العلوم التي تقوم على الملاحظات الحسية دائمة التغير، وتنقح وتناقض نفسها، وتنتج المزيد والمزيد من الأرقام، والجداول والرسومات البيانية، ومخرجات الكمبيوتر، والتجارب باستخدام الإلكترونات والفئران. هل العلم حقيقة؟ أم أنه يجب علينا البحث عن الحقيقة في الأديان ذات التقاليد اليهودية – المسيحية؟ أو في الفلسفات الغربية الكبرى؟ وأنصار العلم يسخرون من الدين والفلسفة في بحثهم عن الحقيقة، ويصرون على أنه لا توجد أي حقيقة أخرى غير تلك التي يقدمها العلم. أما الأديان والفلسفات فهي لا تتعرض للهجوم والإدانة فحسب من قبل أنصار العلم، بل إنها تهاجم وتنتقد بعضها بعضًا أيضًا، وإذا بك تتساءل: ماذا يمكننا أن نعرف، وما هي الحقيقة؟ هذه هي الأسئلة التي تطرحها الفلسفة أيضًا. وتبحث نظرية المعرفة أو الإبستمولوجيا *Epistemology* في: ما هو الرأي المجرد، وما هي الحقيقة؟ هل المعرفة الحقيقية تقوم على الملاحظة الحسية أم العقل البشري أم الكائن الخارق للطبيعة؟ هل الحقيقة ثابتة، أبدية، مطلقة أم أنها متغيرة ونسبية؟ هل هناك حدود لمعرفتنا؟

هل تتساءل أحيانًا، لماذا يجب عليّ أن أكون على خلق؟ هل تلاحظ، في أغلب الأحيان، أن من تعرفهم من الأتقياء والصالحين هم من يعانون كافة صنوف البلاء والشقاء، في حين أن الأنانيين والمخادعين هم الهانئون السعداء؟ فلماذا إذن لا تحيا حياة المجون، حيث اللذة هي الخير الأسمى – حياة الإسراف في الطعام والشراب، وإدمان الجنس والمخدرات، والكسل، وجميع الملذات الأخرى التي تدغدغ الجسد؟ ولكن، إذا لم يكن من الممكن الدفاع عن حياة

اللذة على أنها الخير المطلق، فهل تتساءل حينئذ: ماذا يكون الخير المطلق، وما الذي يستحق العيش والكفاح من أجله بعد كل هذا؟ وماذا لو كان هناك أي شيء يمكن أن يقال عنه أنه صواب أو خطأ؟ ما هي معايير الحكم على فعل ما بأنه خطأ؟ وكثير من الناس يتساءلون «من عساه يقرر ذلك؟» وهم يعبرون بذلك عن رأي عام واسع الانتشار مفاده أننا لا نملك أي مبررات لأحكامنا الأخلاقية، ولذا فلا أحد يمكنه «القول» بأن فعلاً ما خطأ. وهل جميع معايير الصواب أو الخطأ، وما تقوم عليه الحياة الشخصية الصالحة أو المجتمع الصالح لا يعدو كونه أمرًا نسبيًا بالنسبة للشخص الفرد أو لجماعة اجتماعية بعينها، ولا يعبر عن أي شيء سوى العادة أو الهوى، ويخدم المصالح والاحتياجات الفردية أو الجماعية؟ هذه هي الأسئلة التي يطرحها ذلك الفرع من الفلسفة الذي يطلق عليه علم الأخلاق ***Ethics***. وعلم الأخلاق يسأل: هل هناك خير أسمى للبشر، خير مطلق؟ ما معنى الصواب والخطأ في الفعل الإنساني؟ ما هي التزاماتنا؟ ولماذا يجب علينا التحلي بالأخلاق؟

هل تتساءل أحيانًا، ما هو أفضل أشكال الحكم؟ هل الديمقراطية هي أفضل أشكال الحكم في العالم اليوم؟ هل النظام الشمولي الشيوعي هو الأسوأ؟ ما مبادئ العدالة أو الحق أو الحرية أو المساواة التي تستند إليها الديمقراطية والنظام الشمولي لتبرير أشكال الحكم الخاصة بكل منهما؟ هل مبادئ العدالة أو الحق أو الحرية أو المساواة ذات مدلول ثابت يمكن تحديده، أم أنها مجرد كلمات طنانة تلهب المشاعر يستخدمها دعاة الديمقراطية والنظم الديكتاتورية والحكومات الشمولية للتأثير فينا وإخضاعنا لسيطرتهم؟ وتواجه الحكومات الغربية اليوم مشكلات خطيرة أفرزتها الأسلحة النووية، الغزو الشيوعي، الزيادة السكانية، استنزاف الموارد الطبيعية كالبترول والفحم، وتلوث الماء والهواء، والتضخم الاقتصادي... والسؤال الذي يطرح نفسه الآن هو: إلى أي مدى يجب أن تكون الحكومة مسيطرة على حياة مواطنيها؟ ما هي وظيفة الحكومة – هل هي حماية فرصنا المتكافئة أم تحقيق الرفاهية للجميع دون تفرقة أو تمييز؟ والفلسفة السياسية هي ذلك الفرع من الفلسفة الذي يطرح جميع الأسئلة التالية: ما أفضل أشكال الحكم؟ ما المبادئ التي تبرر الحكم؟ من يجب أن تكون له السلطة أو السيطرة، وكيف يمكن تبرير هذا؟ ما الوظائف الصحيحة للحكومة؟

هل تتساءل أحيانًا، هل هناك أي مغزى للتاريخ الإنساني؟ أم أن الأجيال المتعاقبة من البشر – بكل أنشطتها ومعتقداتها وآمالها – تركض هنا وهناك خلف ثرثرة جوفاء سرعان ما ستذروها الرياح فتصبح هباء منثورًا؟ وسرعان ما تنتهي آمال وصراعات الأفراد من الرجال والنساء إلى لا شيء. ويبدو أن قيام الأمم العظيمة ينتهي حتمًا بانحطاطها وسقوطها (ويتبادر إلى ذهن المرء هنا سقوط الحضارة المايانية في أمريكا الوسطى أو انحطاط وسقوط روما القديمة). هل تطيق عذاب التفكير في المآسي والإحباطات المتكررة في تاريخ البشرية وتاريخ العالم؟ هل هناك أي مغزى للتاريخ يمكن أن يبرر أهواله وفظائعه التي لا حصر لها؟ فهل هذه هي أسئلتك عن التاريخ؟ إنها نفس الأسئلة التي تدور حولها فلسفة التاريخ *philosophy of history*.

هل تتساءل أحيانًا، ما مدى صحة الحجج التي يحاول علماء الاقتصاد والساسة ورجال الدين والفلاسفة ورجال الصحافة من خلالها إقناعك بآرائهم وأفكارهم؟ هل أنت مهتم بصحة ما لديك من حجج؟ ما هي مبادىء التفكير السليم برأيك؟ ما هي معايير الاستدلال الصحيح؟ هل هناك أنواع مختلفة من الأخطاء في التفكير يمكن التعرف عليها؟ هذا هو نمط الأسئلة التي يتناولها علم المنطق *logic* بوصفه فرعًا من فروع الفلسفة.

أنت تطرح جميع هذه التساؤلات أحيانًا، ولكن أليست موجودة دائمًا بمكان ما في مؤخرة ذهنك، أليست دائمًا في حالة غليان بطيء على موقد خلفي؟ يومًا ما سوف تكتشف أنها لم تعد تغلي لكنها انفجرت فجأة وتأجج لهيبها. ومع ذلك يمكن النظر إلى هذه المسائل بطريقة أخرى – كشخصيات تقف خارج خشبة المسرح في ظلمة الجزء الجانبي من خشبة المسرح الذي لا يراه النظارة. لكنها تظهر أحيانًا على خشبة المسرح، وتصيح وتصرخ في وجهك. سوف تصرخ معلنة عن أهميتها وسط خشبة المسرح عندما تكون لديك أزمة شخصية أو عندما يكون المجتمع بأكمله في أزمة، ويبدو أن هناك ثورة توشك أن تندلع. وأحيانًا أخرى سوف تأتي إلى وسط خشبة المسرح وتصرخ في وجهك عندما لا توجد أي أزمة موضوعية في حياتك أو في المجتمع من حولك، لكنك عندما تشعر فجأة بأنك قد ضللت السبيل، وأنك لا تعرف ما تؤمن به، وليس لديك أية قناعات، وأن لديك شعورًا بخواء داخلي

شاسع، وشعورًا بالعدم، فحينئذ سوف يعلو صوت هذه التساؤلات مدويًا كالرعد الهادر وسط ذلك الخواء بداخلك. لكنها لا تختفي أبدًا. ولن يبعدها الزمن أو يخلصك منها. ولا يمكن استبعادها من أفكارك، بواسطتك أو بواسطة أي شخص آخر، رغم أن هناك بعض العلماء والفلاسفة الذين يقولون بأنك لست في حاجة للقلق بشأن هذه المسائل؛ نظرًا لأنها ليست مسائل علمية صحيحة، أو كما يقول فريق آخر من الفلاسفة إن هذه المسائل عديمة المعنى؛ ذلك أنها تحرف الطرق المعتادة التي نتبعها في استخدام اللغة الإنجليزية؛ ويعتبر فريق ثالث هذه المسائل بالغة الخطورة والإرباك بالنسبة لمعظم الناس عند التفكير بشأنها.

ما الشيء الحقيقي؟ ماذا يمكننا أن نعرف؟ ماذا يعني أن تكون على خلق وأن تعيش حياة صالحة؟ ما الفرق بين الصواب والخطأ؟ ما الحكومة الصالحة، وما المهام التي تؤديها فيما يخص المواطنين؟ هل هناك أي مغزى أو نمط أو غرض للتاريخ الإنساني؟ هذه هي الأسئلة التي دأب فلاسفة الغرب العظام على طرحها على مدى حوالي ألفين وخمسمائة عام منذ أيام أثينا Athens القديمة في القرن السادس قبل الميلاد. فحتى تكون إنسانًا يجب عليك طرح هذه الأسئلة. وإذا كنا نحن البشر مجرد أجساد مادية، وإذا كنا مجرد مجموعات لا معنى لها من الذرات، نكون بذلك المجموعات الوحيدة المعروفة من الذرات في الكون التي يمكنها التأمل والتفكير في الكون، والتساؤل: ما الشيء الحقيقي، وماذا يعني أن تكون على خلق؟

هل يمكنك تخيل عالم لم يعد فيه أي شخص يطرح الأسئلة الفلسفية أو يفكر تفكيرًا فلسفيًا؟ إن عالمًا كهذا سوف يخلو من أي شخص يغوص فيما وراء وقائع الحياة اليومية بحثًا عن الحقيقة والتفكير بشأن ما هو حقيقي، وصحيح، وذو قيمة، وصائب، وذو معنى في الحياة الإنسانية. عالم يسكنه رجال ونساء وأطفال آليون يتحركون ويتنقلون هنا وهناك في حركات بلا هدف أو معنى، وبذلك نصبح أناسًا أجوفين ويكون حديثنا مجرد ثرثرة فارغة. ولن يكون هناك أي شيء يدعو للتساؤل أو يثير الاهتمام. لكن فلاسفة الغرب العظام ليسوا أناسًا أجوفين، بل هم أناس مفعمون بالحيوية والنشاط ولديهم إيمان راسخ بأهمية هذه الأسئلة والإجابة عنها.

وسوف نعرض في هذا الكتاب لستة من كبار الفلاسفة وأعظم المفكرين في الحضارة الغربية وهم: أفلاطون، ديكارت، هيوم، هيجل، ماركس، سارتر. فمعظم هؤلاء تندرج أسماؤهم في أية قائمة يتم وضعها لأعظم فلاسفة العالم الغربي، وقد كرس كل من هؤلاء الفلاسفة حياته كاملة، ونذر نفسه للبحث والتحقيق بشأن المسائل الفلسفية الخالدة والإجابة عليها، كل بطريقته الخاصة. وسوف نتحول إلى أفلاطون أولاً.

الجـزء الأول
أفـلاطـون

(١)

الفضيلة علم

> لا ينبغي لأحد منهم أن تكون له أي ملكية خاصة من أي نوع عدا ما يكون ضروريًا بصورة مطلقة. ثانيًا، لا ينبغي لأحد منهم أن يكون له أي مسكن أو مخزن على الإطلاق يحظر دخوله على الراغبين.. لابد لهم من العيش جماعة وحضور الموائد المشتركة كما لو كانوا في ميدان القتال...وهم وحدهم من بين كل رجال المدينة لا يجرؤون على أن تكون لهم أية معاملات في الذهب أو الفضة أو أن يمسوهما أو الوجود معهما تحت سقف واحد.

هل هذا وصف لنظام ديني قائم على الزهد؟ أم وصف لجماعة شيوعية تتدرب على مهمة سرية؟ أم أنه نوع من روايات الخيال العلمي لمجتمع مستقبلي يستعد لحرب الفضاء؟ إنها في واقع الأمر الشروط الواجب توافرها في الطبقة الحاكمة، كما أوردها أفلاطون في جمهوريته المثالية (*الجمهورية* The Republic، الكتاب الثالث).

وأفلاطون Plato هو الأشهر والأعلى قامة ومكانة من بين جميع الفلاسفة الغربيين. وقد عاش في أثينا منذ أربعة وعشرين قرنًا، في القرن الرابع قبل الميلاد، ومنذ ذلك الوقت ظلت التشبيهات والاستعارات اللغوية تتبارى في مدح أفلاطون والثناء عليه. ويقال إنه أعظم الفلاسفة الذين أنجبتهم الحضارة الغربية وإنه أبو الفلسفة الغربية؛ وابن الإله أبولو؛

وكاتب مسرحي وشاعر من طراز فريد، وذو رؤية جمالية تضفي المزيد من البهاء والسناء على الحياة الإنسانية بأسرها؛ وصوفي ذو بصيرة نافذة مكنته من مشاهدة عالم متسام قوامه الخير والصلاح والحب والجمال؛ ويقال إنه أعظم أساتذة علم الأخلاق، والفلاسفة الاجتماعيين على مر العصور. وقد قال عنه الفيلسوف وعالم الرياضيات الإنجليزي ألفريد نورث وايتْهيد Alfred North Whitehead إن تاريخ الفلسفة الغربية ليس سوى سلسلة من الملاحظات الهامشية على أفلاطون. وقال عنه الشاعر والفيلسوف الأمريكي رالف والدو إمرسون Ralph Waldo Emerson «أفلاطون هو الفلسفة، والفلسفة هي أفلاطون».

الخلفية التاريخية

وعلاوة على ما حققته فلسفته من إنجازات جليلة، فحياة أفلاطون تعرض الكثير من الصراعات المأساوية والإحباطات الشديدة التي ترتبت على المأساة الكبرى التي قهرت أثينا نفسها — ألا وهي هزيمتها في الحرب، وما أعقب ذلك من انحطاط حضارتها العظيمة. ولكي نفهم أفلاطون، فلابد لنا من إلقاء نظرة على بيئته الثقافية وعصره؛ فقد ولد في أثينا حوالي عام ٤٢٧ ق.م في نهاية ما جرت العادة على تسميته بالعصر الذهبي لأثينا أو عصر بركليس Pericles الذي كان يحكمها.

ويرمز العصر الذهبي لأثينا – أو عصر بركليس، من عام ٤٤٥ إلى عام ٤٣١ ق.م – للكمال في الحياة الإنسانية المتحضرة. ويمكن القول بأن العالم الغربي قد ارتبط بعلاقة حب طويلة الأمد بأثينا في عصرها الذهبي... فلماذا كانت علاقة الحب الطويلة تلك بمدينة أثينا القديمة؟ إننا نشعر بقرابتنا من أثينا — باعتبارها النموذج أو المثل الأعلى بالنسبة لنا — أكثر من قرابتنا من أية مدينة أخرى في كل التاريخ الإنساني، ربما باستثناء القدس. لكننا نرتبط بالقدس ليس بوصفها مدينة مثالية، ولكن إجلالاً للأشخاص العظام الذين عاشوا هناك وللأحداث المقدسة التي وقعت هناك. فلماذا علاقة الحب الطويلة هذه بمدينة أثينا القديمة؟ إن أثينا هي مثلنا الأعلى بوصفها أول ديمقراطية ومدينة نذرت نفسها للتفوق الإنساني في الفلسفة والفنون والعلوم وتعليم فن الحياة؛ وباعتبارنا أمة ديمقراطية فنحن نتعاطف معها في هزيمتها المأساوية.

وبحلول القرن الخامس قبل الميلاد، كانت أثينا قد أصبحت ديمقراطية بعد صراع طويل بين الأقلية من الأسر الإقطاعية، من الطبقة الأرستقراطية، والأغلبية من الفقراء. وكان بركليس، الذي يجري انتخابه سنويًا كأول مواطن من مواطني الدولة، بارعًا في صيانة الحقوق السياسية للمواطنين كافة والطبقة الأرستقراطية والعوام والأثرياء والفقراء (وإن لم يكن الحال كذلك بالنسبة للنساء أو العبيد). وقام بركليس بتوسعة وتوطيد دعائم إمبراطورية دولة المدينة الأثينية في الوقت الذي عمد فيه إلى ترسيخ المبدأ السياسي الجديد للمساواة والحقوق المتساوية للمواطنين كافة في ظل القانون. وكان معظم مواطني أثينا البارزين وذوي النفوذ من أنصار الديمقراطية أو ممن أصبحوا ديمقراطيين في آرائهم السياسية. وكان الاعتقاد السائد في المجتمع الأثيني أن الفقراء شأنهم شأن الأثرياء من حيث التحلي بالفضيلة والاستقامة وامتلاك القدرات والمؤهلات. وعن الفقراء كتب الكاتب المسرحي اليوناني إيسخيلوس في إحدى مسرحياته الشهيرة: «العدالة تتألق في المنازل التي يعلوها الوسخ بفعل الدخان». وقال الفيلسوف بروتاجوراس Protagoras: «أي امرئ يتصف بالعدل والوقار يكون أهلاً لتقديم المشورة في الشئون العامة».

وكان للدولة الأثينية دستور ومحكمة عليا تضم هيئة محلفين مؤلفة من ستة آلاف عضو مقسمين إلى مجالس، وتشكل الأساس الذي قامت عليه الديمقراطية الأثينية. وكان جميع المواطنين متساوين في ظل القانون وفي التعليم الأساسي والحياة السياسية من خلال الحوار الديمقراطي المباشر وحق التصويت. وكانت هناك حرية تعبير ومعاملة إنسانية للغرباء والعبيد. وفي عهد بركليس كان الكل يعمل وكان هناك رخاء مادي عظيم بفضل التجارة والصناعة المحلية. وكان ينظر إلى حكومة المدينة على أنها نموذج للعدالة يحتذى به في العالم أجمع آنذاك، وكان الأثينيون يشعرون بالفخر والولاء تجاه المدينة ذاتها.

وكانت الأعوام من ٤٤٥ إلى ٤٣١ ق.م أعوام أمن وسلام وإصلاحات داخلية. وصارت أثينا ذات حسن وجمال تحت حكم بركليس وذلك بفضل مشروعات البناء العملاقة. ويقول مؤرخو الحضارات المقارنة إنه لم تكن هناك أي مدينة أخرى تزينها المباني العامة والأعمال الفنية على ذلك النحو من الفخامة والأبهة مثلما كانت أثينا. ولا تزال آثار المعابد والمباني

العامة التي تزينها أعمال النحت والتماثيل الرائعة قائمة حتى يومنا هذا. ويقف شامخًا بين هذه الآثار البارثينون الذي كان المعبد الرئيسي لأثينا والذي خصص لإلهة الحكمة، أثينا، التي نُحت تمثالها الضخم من الذهب والعاج تحت إشراف النحات فيدياس Phidias. وكان البارثينون Parthenon والبروبيلايا Propylaea – وهو الرواق العظيم – من بين الكثير من المباني العامة العظيمة المرتفعة فوق منحدر صخري شاهق، والتي أطلق عليها أكروبولس وكانت تشرف على المدينة. و قد أتى بركليس بالموهوبين فكريًا وفنيًا من أنحاء اليونان إلى أثينا. وقد برز في الأدب الكتاب المسرحيون اليونانيون العظام أمثال إيسخيلوس وسوفوكليس ويوريبيديس؛ وفي العمارة والنحت فيدياس Phidias ومنيسكليس Mnesicles؛ وفي الفلسفة كان هناك بارمنيدس Parmenides وزينون Zeno وأناكساجوراس Anaxagoras والسوفسطائيون Sophists وسقراط Socrates؛ وفي التاريخ كان هناك المؤرخان العظيمان هيرودوتس Herodotus وثوسيديديس Thucydides. وكانت هناك إنجازات عظيمة في جميع مجالات الثقافة والعلوم والطب. وكتب المؤرخ ثوسيديديس أن بركليس قال في إحدى خطبه الشهيرة عن الأثينيين: «نحن عاشقون للجمال، لكننا بسطاء في أذواقنا، ونرعى الفنون، دون أن نفقد عزيمة الرجال».

وبمرور الوقت، واجهت سياسة بركليس المعتدلة معارضة من قبل المتطرفين من كلا الجانبين: اليمين الأرستقراطي واليسار الديمقراطي. لكن الشعور القوي بالولاء تجاه أثينا كان سببًا في توحيد المدينة سياسيًا عندما اندلعت الحرب مع إسبرطة Sparta في ربيع عام ٤٣١ ق.م. وكان معظم مجتمعات اليونان آنذاك خاضعًا للإمبراطورية الأثينية (الديمقراطية، التجارية، الصناعية) أو للإمبراطورية الإسبرطية (المستبدة، العسكرية، الزراعية). ومع تصاعد الحرب البيلوبونيزية، صار من الواضح أنها صراع بين الديمقراطية الأثينية والحكم الاستبدادي في إسبرطة التي كانت تحكمها الصفوة من رجال الجيش حكمًا مطلقًا. وفي العام الثاني للحرب، تفشى الطاعون في أثينا المكتظة بسكانها، وسرعان ما أصابها الفقر.

وفي نهاية الأمر، استسلمت أثينا الديمقراطية لإسبرطة في ٤٠٤ ق.م، وعندئذ قام الأرستقراطيون بثورة وقادوا حكم الطغيان والإرهاب الوحشي، حكم الثلاثين. وكان من بين قادة حكم الطغاة، خارميدس Charmides (خال أفلاطون) وكريتياس Critias (ابن عم أفلاطون). وكانا يمثلان الأسر الثرية والنبيلة التي قضت عليها سنوات الحرب الطويلة التي شنتها أثينا الديمقراطية. وعندما أعيدت الديمقراطية وانتهى حكم الثلاثين، تم تقديم سقراط للمحاكمة وحكم عليه بالإعدام.

حياة أفلاطون

ما الذي نعرفه عن حياة أفلاطون أثناء الحرب مع إسبرطة؟ ولد أفلاطون بعد ثلاثة أعوام من نشوب الحرب مع إسبرطة وبعد عام واحد من وفاة بركليس، ولذا فهو لم ينعم بالأمن والسلام والمجد الذي شهده عصر بركليس. وكان ابنًا لإحدى العائلات الأرستقراطية في أثينا. وكان والده أريسطون Ariston منحدرًا من نسل آخر ملوك أثينا. وأمه بيريكتيون Perictione من نسل صولون، المصلح الأرستقراطي، الذي صاغ الدستور الذي قامت عليه الديمقراطية الأثينية. وكان أبواه مرتبطين بالإقطاعيين من النبلاء والأرستقراطيين الأثينيين الذين أمعنوا في معارضة تخبط الحكومة الديمقراطية وإخفاقها في إدارة الحرب. وقد نشأ أفلاطون وترعرع في أسرة أرستقراطية كانت تؤيد بركليس والحكم الديمقراطي؛ لكنها كانت تشعر بالتعرض للخيانة بفعل سياسة الحرب الخرقاء التي اتبعتها الحكومة الديمقراطية. وتميزت هذه الأسر الأرستقراطية غيظًا واستشاط غضبها عندما رأت مواردها المالية تنضب أثناء الحرب الطويلة مع إسبرطة الخاضعة للحكم الاستبدادي العسكري، وهو ما جعل هذه الأسر تشعر بميل نحو هذا الحكم يفوق ميلها للديمقراطية إلى حد بعيد. ومن المؤكد أن أفلاطون قد تربى على النظر إلى الديمقراطية على أنها شكل من أشكال الفساد في الحكم. وبدت الثورة المسلحة المضادة للأرستقراطيين على أنها الحل الوحيد لضعف أثينا في مواجهة قوة إسبرطة. ومن المرجح أن أفلاطون كان يعتقد بأن أقرباءه، خارميدس وكريتياس، اللذين خططا ودبرا لحكم الثلاثين وحكم الإرهاب الذي

لم يدم طويلاً. سوف يأتيان بالنظام الجديد، وأن معلمه سقراط سوف يضع فلسفة هذا النظام.

محاكمة سقراط وإعدامه

كان أفلاطون في الثامنة والعشرين من عمره عندما تم تقديم سقراط للمحاكمة وربما كانت المحاكمة الأشهر في التاريخ. وكان أفلاطون تلميذًا لسقراط لمدة ثماني سنوات رغم معرفته بسقراط كصديق للعائلة منذ طفولته المبكرة. وفي الحوار الدرامي المسمى «الدفاع» يعرض أفلاطون «دفاع» سقراط عن نفسه مع سرد لوقائع المحاكمة التي يعتقد بأنها صحيحة إلى حد كبير. وقد شهد أفلاطون المحاكمة، وقام بنشر قصتها للتصدي للروايات الأخرى المعادية لقضية سقراط.

فماذا كانت التهم التي وجهها الأثينيون لسقراط؟ لقد اتهموه بالكفر، والتجديف على الآلهة، وإفساد الشباب. وفي محاولة لوضع حد للضغائن والعداوات المريرة التي نشأت داخل المجتمع الأثيني إبان الحرب، عمدت الحكومة إلى حظر أي ذكر عام لجرائم حرب بعينها. وكانت جرائم الحرب المنسوبة لسقراط أنه تآمر، بمساعدة خارميدس وكريتياس وتلميذه المقرب الكيبياديس (خائن معروف لأثينا)، لإشعال ثورة مناهضة للديمقراطية الأثينية أثناء الحرب، وأنه استمر، بعد انتهاء الحرب وهزيمة أثينا في عام ٤٠٤ ق.م، في تحريض الشباب من أبناء الطبقة الأرستقراطية في أثينا على الثورة ضد الديمقراطية.

ويبدو أن القصد من وراء تلك المحاكمة كان إرهاب سقراط، وإجباره على الرحيل عن أثينا، حتى يتوقف عن إضعاف الروح المعنوية للديمقراطية المنهكة بانتقاداته المستمرة للحكم الديمقراطي في محاوراته الفلسفية بالأماكن العامة. ولم يكن الأثينيون يرغبون في الحكم عليه بالإعدام أو أن يجعلوا منه شهيدًا. وكما أوضح أفلاطون نفسه في «الدفاع»، فقد كان من الممكن لسقراط أن يتجنب الإعدام بالرحيل عن أثينا قبل بدء المحاكمة، كما جرت العادة في ذلك الوقت عندما تكون البراءة في محاكمة ما أمرًا غير مؤكد. وعلاوة على ذلك، فحتى لو أنه لم يغادر أثينا قبل المحاكمة، فقد كان من الممكن تبرئته لو أنه أبدى أي

قدر من الاحترام تجاه المشاعر الديمقراطية لدى العامة والقضاة، أو أنه لم يبد ازدراءه لهم صراحة. وكان من الممكن تبرئته برغم ما أبداه في حديثه من تهكم واحتقار تجاه الشعب الأثيني والديمقراطية الأثينية، لو أنه عرض دفع غرامة مناسبة يفتدي بها نفسه. وأخيرًا، وفي غياب أي من هذه الوسائل التي كانت كفيلة بإنقاذه من حكم الإعدام، كان بمقدوره أن يهرب بسهولة بعد صدور الحكم، ذلك أنه أمضى شهرًا في محبسه قبل أن يضطر لتناول شراب الشوكران السام، وما كان أحدٌ ليلومه لو أنه هرب.

الفلسفة السقراطية

لقد رفض سقراط المساومة وأصر على موقفه بأنه المحسن للشعب الأثيني. وكان يرى في الهروب من السجن أو اقتراح عقوبة أو غرامة تنجيه من الموت، مهما كانت ضئيلة، اعترافًا منه بالذنب. ورفض توسلات أصدقائه إليه السماح لهم بالترتيب لهروبه، معللاً ذلك بأن الهرب فعل خاطئ لكونه مخالفًا للقانون ومنافيًا للأخلاق؛ نظرًا لأن جميع مواطني الدولة قد دخلوا في عقد اجتماعي يفرض عليهم الخضوع لقوانين الدولة. كما علل ذلك بأن الأفراد الذين يخالفون قوانين مجتمعهم يقوضون الأساس الذي تقوم عليه الحياة الجماعية.

وقد اتخذ سقراط موقفه هذا بناء على المبادئ المجردة لفلسفته التي تجلت في «دفاعه» عن نفسه. وكان استعداده للموت ورفضه استرحام القضاة أو اقتراح عقوبة مخففة بديلاً عن الإعدام بمثابة موقف نابع من إيمانه بصدق فلسفته؛ ولذا، فقد أجبرهم على إعدامه. ولكن ما هي تلك الفلسفة التي آثر سقراط الموت في سبيلها على إنكارها؟

وفيما يلي المحاور الرئيسية لفلسفته، والتي يعرضها هو نفسه كما جاءت في خطبته أثناء المحاكمة حسب رواية أفلاطون:

١ - الحكمة الحقيقية الوحيدة تقوم على معرفتك بأنك لا تعرف شيئًا. وقد قال هذا لأن كاهنة معبد أبولو في دلفي قالت عنه إنه أحكم الناس. وقال سقراط للقضاة إنه يريد اختبار ما قالته الكاهنة لإثبات كذبه؛ ولذا فقد قصدت رجال السياسة. يقول سقراط في خطبته:

واكتشفت أن أولئك الذين اشتهروا بأعلى درجات الحكمة هم في حقيقة الأمر يفتقرون إلى الحكمة. وأدركت أني أكثر حكمة من رجال السياسة لأنني عرفت على الأقل أني لا أعرف شيئًا. ويواصل حديثه قائلاً: وبعد ذلك قصدت الشعراء كي أتأكد أن بعض الشعراء ليسوا أكثر حكمة مني. وسرعان ما اكتشفت أنهم يقرضون شعرهم ليس عن حكمة ولكن عن طريق الإلهام. فهم «مثل العرافين الذين يذكرون أشياء عديدة جميلة، دون أن يفهموا شيئًا مما يتحدثون عنه». لكن الشعراء يعتقدون بأنهم أحكم الناس في كافة الأمور الأخرى أيضًا بسبب شعرهم. ويستطرد قائلاً: ثم قصدت الصناع واكتشفت أنهم يعلمون كثيرًا من الأشياء الطريفة التي كنت أجهلها مثل كيفية بناء السفن أو صناعة الأحذية، لكنهم كالشعراء يرون أنفسهم حكماء في الأمور المهمة استنادًا إلى مهارتهم في صناعتهم كصناعة الأحذية، فكان هذا سببًا في نقصان ما لديهم من معرفة حقيقية. وهكذا، يقول سقراط: انتهيت، بعد أن اكتشفت أن الحكمة لا يمكن العثور عليها بين رجال السياسة أو الشعراء أو الصناع، إلى أن ما قالته كاهنة دلفي لم يكن يعني أن سقراط حكيم لكنه يعرف على الأقل أنه لا يعرف شيئًا.

٢- المحور الثاني لفلسفة سقراط في دفاعه هو أن تحسين أو «رعاية» النفس والعناية بالحكمة والحق هو الخير الأسمى. ولهذا السبب، يقول سقراط: فأنا أتنقل هنا وهناك لإقناع الشيوخ والشباب على حد سواء بعدم الانشغال بملذاتهم الجسدية أو ثرواتهم، لكن الأهم من ذلك كله هو أن تعتني بتحسين نفسك. وحتى يتبعوا طريق الحكمة والحق، يقول لهم سقراط: يجب عليكم ألا تفكروا في الثروة أو الشهرة أو الجاه أو الشهوات الجسدية. والفضيلة لا تأتي من الثروة، وإنما بالفضيلة تأتي الثروة وكل شيء آخر خير للبشر، سواء كان عامًا أو خاصًا. هذه هي، يقول سقراط، تعاليمي وإذا كانت هذه هي التعاليم التي تفسد الشباب فأنا شخص شرير. وإذا قال أي شخص آخر إنني أعلم أي شيء آخر غير ذلك فهو كاذب.

٣- المحور الثالث لدفاع سقراط ما قاله للأثينيين من أنهم إذا حكموا عليه بالإعدام فسوف يخطئون بحق الآلهة التي منحتهم إياه. فأنا ذبابة خيل، يقول سقراط، وهبتها

الآلهة للدولة، والتي تشبه جوادًا عظيمًا ونبيلاً لكنه متكاسل وبطيء في حركته لكبر حجمه، وهو بحاجة إلى وخزاتي كي ينشط ويتحرك. ولهذا السبب فأنا دائم الانقضاض عليكم لاستفزازكم وتوبيخكم. ولن يكون من السهل عليكم أن تجدوا شخصًا آخر مثلي، يقول سقراط، ولذا فأنا أنصحكم بالعفو عني.

٤- والمحور الرابع والأهم في خطبة سقراط هو المبدأ القائل بأن الفضيلة علم. ووفقًا لهذا المبدأ، فمعرفة الخير تعني فعل الخير. وفعل الشر أو ارتكاب الإثم أو الرذيلة يرجع إلى الافتقار إلى المعرفة أو إلى الجهل وليس إلى أي شيء آخر. وإذا كانت الفضيلة علم، وإذا كانت معرفة الخير تعني فعل الخير، فإن ارتكاب الإثم لا يتأتى إلا من الإخفاق في معرفة ما هو خير. ويقول سقراط: «ما من أحد يفعل الشر بإرادته». فإذا عرف المرء الخير فلن يختار فعل الشر بإرادته. لكننا غالبًا ما نقول «لقد تصرفت ضد قناعتي» أو «أنني أعقل من أن أفعل ذلك». ويرى سقراط أن هذا مناف للعقل والمنطق؛ لأنك إذا كنت أعقل من ذلك حقًا وإذا كنت تعلم الشيء الصواب الذي يجب عليك فعله، لكنت قد فعلته. وإذا كانت لديك قناعة أفضل حقًا من تلك التي استخدمتها، لكنت قد تصرفت بناء عليها وليس ضدها. ويصر سقراط على أن المرء يفعل الشر اعتقادًا منه بأنه سيجلب له بعض الخير والنفع. فاللص يعرف أن السرقة إثم لكنه يسرق الخاتم الألماس اعتقادًا منه بأنه سيحوز إعجاب أنثى مرغوبة فتمنحه وصالها. وهذا هو حال الناس أيضًا، فهم يقضون حياتهم بحثًا عن الجاه أو السلطان أو الثراء، اعتقادًا منهم بأن الخير كل الخير في واحد منها وأنه سيجلب لهم السعادة. لكنهم لا يعرفون ما هو الخير ولا يعرفون أنه لا خير ولا سعادة في ذلك. والمرء بحاجة إلى معرفة الطبيعة الإنسانية، والطبيعة الحقيقية للبشر، حتى يتسنى له معرفة ما هو خير للبشر وما يجلب لهم السعادة، ومعرفة أسلوب الحياة وما الذي يستحق الكفاح من أجل تحقيقه. وعدم معرفة المرء بما هو خير للبشر يعني أن يعيش المرء حياة جد واجتهاد من أجل تحقيق ما يرغب في تحقيقه، ولكن دون أن يجد سبيلاً إلى السعادة مطلقًا. ويطلق سقراط على هذه الحياة حياة دون بحث وتمحيص. ويقول سقراط: « إن الحياة دون بحث وتمحيص لا تستحق العيش».

علم الأخلاق (الفلسفة الأخلاقية)

يرى سقراط أن الفضيلة وما هو صواب وما هو خير، يمكن أن يطلق عليه الفلسفة الأخلاقية العقلانية rationalistic moral philosophy. والفلسفة الأخلاقية العقلانية هي وجهة نظر تزعم بأن العقل أو العقلانية هو العامل الأوحد أو السائد في السلوك الأخلاقي. وكما يقول سقراط نفسه، فهذا هو الزعم بأن معرفة الخير تعني فعل الخير. فهل تتفق مع سقراط فيما يقول؟ إن معظم المحدثين لا يتفقون مع سقراط في ذلك، قائلين بأنه حتى إذا كانت لدى المرء معرفة يقينية بالطبيعة الإنسانية وطريقة العيش وما يستحق الكفاح من أجل تحقيقه وما سيجلب للمرء السعادة، فليس هناك أي ضمان لأن يتصرف المرء بناء على هذه المعرفة ويفعل الخير. وليس بمقدورنا نحن أن نتفق مع سقراط في ذلك، بعدما علمنا الكثير والكثير عن العديد من القوى اللا عقلانية في الشخصية الإنسانية والتي تصارع العقل – من قبيل: الغرائز، الأحاسيس، الانفعالات، الدوافع، المحفزات – وهي القوى التي يبدو أن العقل دائمًا ما يأتي في المرتبة الثانية بعدها. وقد عبر الشاعر الروماني أوفيد **Ovid** عن ذلك بدقة بقوله: «إننا نعرف ونستحسن المسار الأفضل، لكننا نتبع الأسوأ.» ويرى فرويد **Freud** وعلم النفس المعاصر أن اللا شعور أشبه بـ «مرجل يغلي» بفعل الرغبات القوية التي يحويها، والتي يقف العقل ضعيفًا إن لم يكن عاجزًا أمامها.

موت سقراط: التفسيرات

هذه هي المحاور الرئيسية لفلسفة سقراط التي تجلت في محاكمته التي انتهت بالحكم عليه بتناول شراب الشوكران السام، وهو ما فعله بحضور أصدقائه المحزونين الذين أتوا في محاولة أخيرة لإقناعه بالهرب. وكان أفلاطون أول من صور سقراط كشهيد وذلك في السطر الأخير من محاورة فيدون حيث يقول: «وتلك كانت نهاية صديقنا – الذي كان بحق من بين جميع أبناء عصره الذين عرفناهم – أحسنهم وأحكمهم وأكثرهم صلاحًا وتقوى» ... وهناك الكثيرون ممن ينظرون إلى محاكمة سقراط وإعدامه على أنها تجسيد

لعداء الجماهير تجاه الفلسفة والفلاسفة. وهناك تفسير آخر أتى به علماء السياسة الذين يرون في محاكمة سقراط وإعدامه تعبيرًا عن سطوة الدولة على الفرد. ويبقى تفسير أخير لعلماء الاجتماع الذين ينظرون إلى فلسفة سقراط على أنها قناع يخفي وراءه دفاعه عن الأرستقراطية ضد الديمقراطية الأثينية. فأي من هذه التفسيرات تراه الأنسب: هل كان سقراط شهيد تقواه وورعه؟ هل كان مكروهًا لذكائه؟ هل قضي عليه كفرد حر بواسطة السلطة الظالمة للدولة؟ أم أنه مدافع مُقنَّع عن الطبقة الأرستقراطية التي دخلت في صراع مع حكومة ديمقراطية؟

الفترة المتأخرة من حياة أفلاطون

بعد موت سقراط في ٣٩٩ ق.م. رحل أفلاطون عن أثينا مع بعض أصدقائه المقربين، ولم يكن ذلك بدافع حزنه على معلمه فحسب، بل هربًا من خطر الحكم الديمقراطي في أثينا أيضًا. وكان أهم حدث في أسفاره، زيارته لسرقوسة **Syracuse** (سرقسطة حاليًا)، وكانت مدينة يونانية تنعم بالثراء والاستقلال بمنطقة البحر الأبيض المتوسط. وهناك، قابل ديون **Dion**، الأخ غير الشقيق لملك سرقوسة، والذي أصبح من أخلص أتباع أفلاطون وفلسفته. ويروى أن الملك غضب غضبًا شديدًا من تأثير أفلاطون على ديون وأمر ببيع أفلاطون مع العبيد، لكن أفلاطون تمكن من العودة إلى أثينا بعد أن افتداه أحد أصدقائه من أسر العبودية.

وعند عودته إلى أثينا، اشترى أفلاطون عقارًا خارج المدينة، بمكان يدعى أيكة أكاديموس **Grove of Academus**. وهناك، أنشأ مدرسته الشهيرة التي أطلق عليها فيما بعد الأكاديمية، والتي ظل يعلم ويكتب فيها طوال الأربعين عامًا الباقية من حياته. وكانت الأكاديمية مدرسة ومعهدًا للأبحاث الفلسفية والعلمية. وكان تلاميذه من الشباب، من الذكور والاناث، الذين ينتمون للطبقات النبيلة من جميع أنحاء اليونان وآسيا الصغرى، والذين كانوا يعتزمون الالتحاق بالعمل السياسي. وكانت الأكاديمية سابقة للجامعة في العصور الوسطى والعصر الحديث؛ وعلى مدى تسعمائة عام، كانت المدرسة الأبرز على

مستوى العالم. وبعد عشرين عامًا من التدريس والدراسة في الأكاديمية، وفي سن الستين، عاد أفلاطون إلى سرقوسة بناء على طلب ديون. وكان الملك قد توفي، ووجد ديون الفرصة مواتية لقيام أفلاطون بتعليم الملك الشاب، ديونيسيوس الثاني Dionysius II. «الآن، توجد فرصة طيبة يمكن من خلالها الوصول إلى غايتك، وتتحد الفلسفة الحقة والسلطة على مُلك عظيم في الشخص ذاته.» وهنا، كما سنرى، تتجلى فكرة الملك – الفيلسوف، الفيلسوف الذي يصبح ملكًا أو الملك الذي يصبح فيلسوفًا – المثل الأعلى السياسي الأفلاطوني الذي كان له تأثيره على ملوك أوروبا في بعض الفترات مِنْ تاريخ الغرب. لكن عودة أفلاطون الثانية إلى سرقوسة في عام ٣٦٧ ق.م.، في محاولة لتطبيق فكرته عن الملك – الفيلسوف على عالم السياسة، باءت بالفشل مرة أخرى، كما كان مصير محاولته الثالثة في عام ٣٦١ ق.م. فعاد إلى أثينا، وإلى الأكاديمية حيث استمر في التدريس والكتابة حتى بلغ سن الثمانين، وتوفي في عام ٣٤٨ ق.م.

وفي كُتابه *«الجمهورية» The Republic* يعرض أفلاطون برنامج عمل مفصل للحكومة المثالية لمجتمع مثالي. فما هو تصور هذا الفيلسوف عن المجتمع المثالي والحكومة المثالية؟ هذا ما سنعرفه في الفصل التالي.

(٢)

الظل والجوهر

بعد إعدام سقراط، كان أفلاطون مقتنعًا أكثر من أي وقت مضى بأن الدولة الديمقراطية، الدولة التي تحكمها الأكثرية، محكوم عليها بالكوارث والأزمات. وكان يعتقد بأن الأكثرية لا تستطيع بأي حال معرفة ما هو خير للدولة: «إنهم يفتقرون إلى المستوى المطلوب من الذكاء والتدريب؛ إنهم منشغلون بمتعهم وملذاتهم فحسب؛ وتتحكم فيهم المشاعر والأحاسيس المتقلبة التي تجعلهم سريعي التأثر بزعماء الدهماء البارعين أو بالانفعال الجماهيري». وكان يرى أن الحكم الديمقراطي الذي تديره الأكثرية لا يمكن أن يأتي بأناس صالحين، وفي المقابل كان يعتقد بأن الصالحين سوف يجدون الحياة مستحيلة في دولة كهذه. (وتشعرنا انتقادات أفلاطون للمدن الخاضعة للحكم الديمقراطي بعدم الارتياح عندما تبدو أنها تصف بعض المدن الكبرى في الولايات المتحدة).

وبعد أن توصل إلى هذه النتائج، انسحب أفلاطون من الحياة العامة، رغم أنه كان من المتوقع له، كأحد أفراد الطبقة الأرستقراطية، أن يلعب دورًا مهمًا في الحياة السياسية في أثينا.

فكرة الملك ـ الفيلسوف

ينبئنا أفلاطون في إحدى رسائله القليلة التي كُتب لها البقاء بأنه أخذ يبحث في جميع الوسائل الممكنة لوقف انحطاط الأخلاقيات العامة والخاصة. وأعتقد بادئ الأمر

بأن تعديل أو تنقيح الدستور الأثيني قد يكون السبيل لوضع حد للانحلال الأخلاقي في المدينة. لكنه سرعان ما أدرك أن انهيار الأخلاقيات العامة والخاصة قد انتشر على نطاق واسع، ولم يقتصر على المشكلات السياسية لمدينة أثينا. وكان يرى أن التحدي الذي يواجه الفلسفة يتمثل في تقديم تعريف حقيقي للعدالة، فلسفة المجتمع العادل والصالح، ووضع نظرية بشأن أفضل أشكال الحكم لهذا المجتمع. ولذا، فقد علق آماله على إمكانية قيام مجتمع يحكمه ملك - فيلسوف ذو معرفة ودراية بالعدالة الحقيقية وأفضل أشكال الحكم. وكان أفلاطون صاحب النظرية القائلة بعدم إمكانية قيام مجتمع أساسه العدالة، إلا إذا أصبح الفلاسفة ملوكًا والملوك فلاسفة، على أن تجتمع المعرفة والسلطة معًا لدى الشخص ذاته. واعتبر أفلاطون أن رسالته في الحياة تتمثل في وضع فلسفة صحيحة وتعليم الملوك - الفلاسفة المنتظرين في الأكاديمية.

مصادر أفلاطون: سقراط

استعان أفلاطون بالإنجاز الفلسفي لسقراط في تأسيس فلسفته. وبالنظر إلى شخصية كل منهما، فقد كان اتحادهما أمرًا غريبًا ومثيرًا للدهشة: أفلاطون الأرستقراطي، الهادئ، الرزين، المتحفظ، البعيد كل البعد عن المشهد الديمقراطي في أثينا، والفنان الأديب، والفيلسوف الذي استغل الفلسفة لخدمة المثل العليا وتحقيق التفوق لطبقته الاجتماعية؛ وسقراط المنحدر من الطبقة المتوسطة، الاجتماعي، الذي يمزج بين كافة الأنماط والطبقات في المدينة، قصير القامة، قوي البنية، البدين، الدميم (بعينيه الجاحظتين ومنخريه العريضين)، لكن نبوغه الفكري وذكاءه كانا كفيلين بإكسابه حب أي شاب في أثينا.

ولم يجد الأثينيون ما يسترعي انتباههم في علاقات سقراط الجنسية الشاذة؛ فقد كان الشذوذ الجنسي شائعًا بين أفراد الطبقتين المتوسطة والأرستقراطية ولم يكن هناك إقبال على الزواج بالجنس الآخر، إلا عندما يرغب الرجل في تكوين أسرة. وما نعرفه عن أفلاطون أنه لم يتزوج قط، على عكس سقراط الذي تزوج في سن متأخرة وصارت له أسرة تضم ثلاثة أبناء. ويبدو لنا من خلال كتاباته أن مشاعره الجنسية كانت موجهة نحو الرجال فقط.

وقد جاءت جميع مؤلفات أفلاطون الفلسفية في شكل محـاورات، ودائمًا ما يكون سقراط المتحدث الرئيسي فيها. وهذه هي المحاورات الفلسفية الأولى في العالم الغربي، وحسب علمنا، فقد ابتدع أفلاطون الحوار كشكل أدبي، ويبدو أن ذلك كان نتاج خبرته الفعلية في الاستماع إلى سقراط في محاوراته المتميزة. ورغم أن سقراط لم يكتب شيئًا، إلا أن جميع الأعمال الفلسفية التي كتبها أفلاطون تنسب إليه، حتى أنه يستحيل الفصل أو التمييز عن يقين تام بين ما هو سقراطي وما هو أفلاطوني في المحاورات. ويتفق معظم الدارسين على أن أفلاطون كان يسعى من خلال المحـاورات الأولى إلى تقديم التعاليم الصحيحة لسقراط دفاعًا عنه وتكريمًا لذكراه، كما أنها تمثل آراء أفلاطون الخاصة. وقد كتب أفلاطون أكثر من عشرين محاورة ويتميز عدد كبير منها بالجودة الأدبية العالية. ونظرًا لأنها تصور الحوارات الفعلية، فهي ذات نهايات مفتوحة ومتدفقة، وغير متكلفة، ومختلفة تمامًا عن الحجج والأدلة الاستنباطية الضيقة والمنهجية على نحو محكم، وهو ما سنجده عند ديكارت على سبيل المثال. وعادة ما يصبح الأشخاص المشاركون في المحاورات ذوي أبعاد ثلاثة كما يصورهم أفلاطون: ثراسيماخس Thrasymachus المغرور الصاخب في *«الجمهورية»*؛ وأديمنتس Adeimantus وجلوكون Glaucon – الشقيقين الأكبرين سنًا لأفلاطون – المعتدلين، المهذبين؛ وألكيبيادس Alcibiades الوسيم، البارع في *«محاورة المأدبة»* Symposium؛ وسقراط نفسه أستاذ التهكم، حيث يجعل من أولئك الذين يجازفون بعرض آرائهم، ردًا على استفزازه، موضعًا للسخرية، في حين أنه يتخذ من أولئك الذين يخالفهم الرأي في السياسة والفلسفة أعداء له.

المنهج السقراطي

تستخدم معظم المحاورات المنهج الفلسفي الذي ابتدعه سقراط – المنهج السقراطي Socratic Method، والذي يطلق عليه أحيانًا منهج الجدل (الديالكتيك) Method of Dialectic وأحيانًا أخرى التفنيد. وهو أحد أشكال طلب المعرفة عن طريق السؤال والجواب. ويقوم سقراط بطرح السؤال، وعادة ما يكون سؤالاً عامًا: ما هي التقوى؟ ما هي الشجاعة؟ ما هي

العدالة؟ وتتخذ الإجابة التي يقدمها المجيب شكل تعريف: الشجاعة هي كذا وكذا. وبعد ذلك يقوم سقراط بتفنيد كل تعريف عن طريق تقديم مثال مضاد يثبت من خلاله أن التعريف الذي تم تقديمه ضيق ومحدود للغاية أو به تحيز أو أنه بغير علم واطلاع. وقد برع أفلاطون في استخدام المنهج السقراطي في الكتاب الأول من *«الجمهورية»* حيث يسأل سقراط سيفالس، وهو تاجر عجوز ثري ومحترم: ما هي العدالة؟ ويجيبه سيفالس، من المنظور الضيق لأخلاق رجل أعمال: العدالة هي صدق القول ورد ما للغير. لكن سقراط يجيبه بمثال مضاد، قائلاً له: أحيانًا، لا يكون من العدل رد ما للغير، كأن تكون مدينًا لصديق بسلاح، ولكن أما وقد أصيب في عقله، ألن يكون من الظلم رده إليه؟ ويوافقه سيفالس الرأي؛ وهو ما يعني دحض تعريف سيفالس، وضرورة الإتيان بتعريف جديد للعدالة.

التعريف السقراطي

يستخدم المنهج السقراطي أسلوب المثال المضاد لطرح سلسلة من الأسئلة، ومن ثم زيادة عدد الأمثلة والحالات والجزئيات التي يتم تضمينها في التعريف. ولابد أن ينص التعريف على ما هو مشترك بين جميع الأمثلة والحالات والجزئيات، كأمثلة الشجاعة والعدالة، وهكذا. وأحيانًا يظهر التعريف الذي يتم التوصل إليه عدم صحة التعريف الأصلي، وذلك بأن يكون مناقضًا له تمامًا. وأحيانًا أخرى، كما ورد في نهاية الكتاب الأول من *«الجمهورية»*، لا يتم التوصل إلى أي تعريف برغم رفض الكثير من التعريفات.

ونظرًا لتأثره بتأكيد سقراط على أهمية التعريفات الكلية والثابتة، فقد كان هدف أفلاطون الرئيسي كفيلسوف إيجاد تعريفات لمفهومي العدالة والدولة. وقادته هذه الأسئلة إلى المزيد من الأسئلة الجوهرية مثل: ما هي المعرفة؟ ما هي طبيعة الوجود؟ ما هي طبيعة العالم المادي؟ ما هي الطبيعة الإنسانية؟ ما هو الخير الأسمى للبشر؟ ما هي الفضيلة أو السلوك القويم؟

مصادر أفلاطون: الفلاسفة السابقون على سقراط

وشأنه شأن جميع الفلاسفة الذين جاءوا بعده، فقد أتى أفلاطون بفلسفته ردًا على الفلسفات الأخرى، معتمدًا في ذلك على فكر سقراط ونظريات الفلاسفة السابقين الذين يطلق عليهم الفلاسفة السابقون على سقراط.

وقد حاول فلاسفة اليونان الأولون – فلاسفة القرن السادس قبل الميلاد – جاهدين التغلب على إشكالية تفسير الطبيعة المادية عن طريق طرح السؤال القائل: ما هو الأصل الواحد للعالم؟ واتفقوا جميعًا على أن الأنواع المختلفة والمتعددة للأشياء التي نراها في العالم إن هي إلا تحولات وتغيرات لنوع واحد فقط من الأشياء. لكنهم اختلفوا فيما يتعلق بالأصل الواحد الذي تنشأ عنه الكثرة: هل هو الماء أم الهواء أم النار؟

وبذلك، نشأت مسألة فلسفية كبرى – مسألة التغير وتحول الواحد إلى كثرة. هل الواحد يتحول إلى كثرة؟ ثم كيف يكون بذلك واحدًا؟ هل الكثرة مجرد تحولات أو تغيرات للواحد الدائم الذي لا يتغير؟ وكيف تكون بذلك كثرة؟

ويمثل اثنان من كبار الفلاسفة ما قبل سقراط، وهما هرقليطس وبارمنيدس، جانبي هذه المناظرة. وكان هرقليطس، الذي ذاعت شهرته حوالي ٥٠٠ ق.م.، أحد أفراد طبقة النبلاء بمدينة إفسوس Ephesus، وكان محبًا للعزلة ومتشائمًا. وقال هرقليطس بأن الصفة الأساسية للوجود هي التغير، وأن كل شيء في الوجود في حالة تحول وتغير مستمر، وكتب يقول «المرء لا يستطيع أن ينزل النهر ذاته مرتين»؛ ذلك أنه في حالة تدفق وتغير وحركة دائمة دون توقف بفعل مياهه المتجددة.

وبزعمه أن كل شيء يكون في حالة تغير وصيرورة دائمة، فقد أنكر هرقليطس إمكانية بقاء أي شيء كما هو أو أن يكون مثلما كان أو ما سيكون، وأي ديمومة أو ثبات في العالم. كما أنكر الواحد الذي لا يتغير وأكد الكثرة المتغيرة.

وكان موقف بارمنيدس – الذي ولد في إيليا Elea بجنوب إيطاليا والذي ذاعت شهرته حوالي ٤٦٥ ق.م.، وصاغ فلسفته على هيئة أشعار – مخالفًا تمامًا لهرقليطس. فقد قال بارمنيدس بأن الثبات، وليس التغير، هو الصفة الجوهرية للوجود وأن الوجود واحد،

مفرد، دائم، لا يتغير. فكيف يمكن للشيء أن يتحول إلى شيء ما آخر؟ وكيف يمكن أن يكون وألا يكون؟ فأيًا كان هذا الشيء فلابد أن يكون هو ذاته ولا يتغير. ولذا، فقد زعم بارمنيدس بأن الوجود واحد مفرد ولا يتغير، واصفًا التغير بأنه وهم. كما أنكر إمكانية تغير أو تحول أو تطور أي شيء في العالم، وأنكر الكثرة وأكد الواحد. ويقول بارمنيدس إن التغير لا يعدو كونه ظواهر حسية، ذلك أن الحقيقة لا تتغير ويمكن إدراكها بواسطة العقل.

مصادر أفلاطون: السفسطائيون

كان من بين ردود الأفعال إزاء الصراع الفلسفي بين هرقليطس **Heraclitus** وبارمنيدس، ما جاء به السفسطائيون. وكان السفسطائيون فلاسفة من مجتمعات عدة خارج اليونان أخذوا يتنقلون من مدينة لأخرى حتى استقر بهم المقام في أثينا في القرن الخامس قبل الميلاد، حيث ذاعت شهرتهم كمعلمين لفن الخطابة عن طريق إلقاء الخطب العامة المقنعة. وكان فن الخطابة ذا فائدة عظيمة لتحقيق النجاح في مجال السياسة في أثينا الديمقراطية حيث كانت المناظرات في الاجتماعات العامة مفتوحة أمام جميع المواطنين. وقال السفسطائيون بأنه لابد للمرء أن يشك في قدرة العقل على أن يقودنا إلى الحقيقة، نظرًا للادعاءات المتضاربة الصادرة عنه، كتلك التي جاء بها هرقليطس وبارمنيدس. وبذلك يمكن القول بأن السفسطائيين كانوا أول من اتبع مذهب الشك أو الموقف الفلسفي الداعي إلى الشك في إمكانية وجود أي معرفة حقيقية. ويبدو أن بروتاجوراس، وهو أشهر السفسطائيين، قد صاغ الحجة التي يستند إليها مذهب الشك والتي تفيد بأنه لا سبيل لتقرير حقيقة الوجود. وهكذا، فقد شكك السفسطائيون في كافة المحاولات اليونانية السابقة لاكتشاف الطبيعة الحقيقية للوجود.

وتجدر الإشارة هنا إلى أن السفسطائيين قد وجهوا الفلسفة اليونانية وجهة جديدة – بعيدًا عن التفلسف بشأن العالم المادي – نحو دراسة البشر وحياتهم الأخلاقية والاجتماعية والسياسية. وكان السفسطائيون من أهل الفكر وأصحاب الثقافة الرفيعة، فقد طافوا البلاد وأحاطوا بالكثير من الثقافات وعاداتها وأخلاقها وقوانينها وحكوماتها المختلفة.

وكان من دواعي الفزع والهلع لدى الكثيرين من مواطني أثينا - الذين كانوا يعتقدون بأن الأخلاق والقوانين والديمقراطية الأثينية تعبر عن حقائق مطلقة - أن السفسطائيين كانوا من أنصار النسبية الأخلاقية، وقالوا بأن جميع المبادىء الأخلاقية والسياسية نسبية للجماعة التي تؤمن بها، وأنه لا وجود لأي شيء حقيقي بصورة مطلقة.

كما زعم السفسطائيون أن قوانين المدن ليست طبيعية وغير قابلة للتغيير وأنها نتاج للعادات أو التقاليد. ولذا، فقد قال بعض السفسطائيين الأكثر تطرفًا بأن المرء غير ملزم بالخضوع للقانون إلا إذا كان ذلك في صالحه. وعلى سبيل المثال، ففي الكتاب الأول من «*الجمهورية*» يقول ثراسيماخس السفسطائي إن القوة أساس الحق، وإن القوانين تحمي مصالح أصحاب القوة والنفوذ. ويختتم حديثه قائلاً إن الأحمق فقط هو من يذعن للقانون إذا كان لا يخدم مصلحته الخاصة.

وكثير من الناس في عالمنا المعاصر قريب الشبه بالسفسطائيين في معتقداتهم إلى حد بعيد. فهم كالسفسطائيين يتبعون مذهب الشك ويتشككون في أي حقوق للمطالبة بالمعرفة، خاصة عندما تتصارع السلطات فيما بينها. وكثير من الناس في عالمنا المعاصر - هم كالسفسطائيين - يزعمون أن القوانين لا تحمي سوى الأثرياء وذوي النفوذ وأنها لا تقوم على العدالة وأنه لا حاجة للخضوع لها؛ فهم من أتباع مذهب النسبية الأخلاقية الذين يرون أن المبادىء الأخلاقية غير ملزمة إلا للجماعة التي تؤمن بها.

ولقد بدا مذهب الشك ومذهب النسبية الأخلاقية بغيضًا لدى سقراط وأفلاطون، حتى أن آراء السفسطائيين لم تشغل سوى حيز ضئيل في مؤلفات أفلاطون. فقد كانت دعاوى السفسطائيين مناقضة تمامًا لآراء سقراط وأفلاطون اللذين انبريا للدفاع عن العقل، وقالا بأن العقل يمكنه أن يمدنا بالمعرفة عن الوجود والأخلاق، وأن جميع البشر يمكنهم الاهتداء عن طريق هذه المعرفة والتصرف بشكل عقلاني وفقًا لها. وقد قال سقراط أن الفضيلة علم. فكيف يمكن الرد على مذهب الشك ومذهب النسبية الأخلاقية لدى السفسطائيين؟ وكيف يمكن حل النزاع بين هرقليطس وبارمنيدس بشأن الثبات والصيرورة؟

وتتمثل الطريقة التي اتبعها أفلاطون في حل هذه المشكلات في تحديد ما هو حقيقي في كل من الفلسفات المتعارضة، وجمع وترتيب هذه الحقائق في فلسفة واحدة وأصيلة خاصة به. ويحتل أفلاطون مكانة بارزة في تاريخ الفلسفة كواحد من أعظم من ألفوا بين الفلسفات المتضادة. ومن خلال الجمع بين العديد من وجهات النظر، ينشأ التنوع الثري لفلسفة أفلاطون وعمقها ورحابتها. ويعمد في ذلك إلى إثبات خطأ القول بأن خاصية ما - سواء كانت الصيرورة أو الثبات - يجب أن تصدق على الوجود برمته. ويقول أفلاطون إن الوجود ليس واحدًا أو ذا طبيعة واحدة؛ أي أنه لا يتميز بخاصية مفردة كالصيرورة. ويؤكد أفلاطون على حتمية النظر إلى الوجود على أنه ذو شقين أو طبيعة ثنائية. ولهذا يقدم لنا أفلاطون ميتافيزيقا ثنائية.

والميتافيزيقا أو ما بعد الطبيعة *Metaphysics* هي الاسم الذي يطلق على ذلك الفرع من الفلسفة الذي يبحث في الحقيقة الأولى: ما هي خصائصها وما هي طبيعة الوجود؟ وطبقًا للميتافيزيقا عند أفلاطون، فهناك نوعان رئيسيان من الوجود: الوجود المادي في المكان والزمان، حيث الأشياء التي يتم إدراكها بواسطة الحواس والتي تكون في حالة تحول ونمو وفناء وتغير مستمر كنهر هرقليطس، وكان هرقليطس محقًا فيما يتعلق بنوع واحد فقط من الوجود ألا وهو العالم الطبيعي أو المادي. أما النوع الثاني من الوجود فهو عالم المفاهيم أو المثل أو الصور أو الماهيات essences، وهي الأشياء التي يتم إدراكها بواسطة العقل كفكرة المثلث وليس الأشياء التي توجد في المكان والزمان. وفكرة أو ماهية المثلث - التي تتضمن على سبيل المثال خاصية زواياه الداخلية التي يقدر مجموعها بـ ١٨٠ درجة - حقيقية ولا تتغير وثابتة. ويقول أفلاطون إن هناك عالمًا من الأفكار اليقينية الأبدية التي لا تتغير، كتلك التي يمكن للعقل إدراكها. وهذه هي الحقيقة التي يزعمها بارمنيدس حيث يقول إن الوجود دائم ولا يتغير. فهناك عالم من خلق أفكار بارمنيدس، يقوم على أفكار كلية ويقينية لا تتغير ويمكن إدراكها عن طريق العقل، وهناك عالم هرقليطس الذي يقوم على الصيرورة والتغير للأشياء المادية التي يمكن إدراكها بواسطة الحواس.

مجاز الكهف

يوضح أفلاطون نظريته الثنائية للوجود من خلال مجاز الكهف **Allegory of the Cave** الشهير الذي أورده في بداية الكتاب السابع من «*الجمهورية*»، حيث يقول سقراط في تقديم المجاز: تخيل أناسًا يعيشون في كهف تحت الأرض له مدخل فسيح ويدخله النور. وبداخله أشخاص تعلقت أبصارهم بالجدار الداخلي للكهف، وأعناقهم وأرجلهم مكبلة بالأغلال فلا يقدرون على الحركة، ولم يروا أبدًا ضوء النهار أو الشمس خارج الكهف. وخلف السجناء توجد نار مشتعلة، وبين النار والسجناء يوجد طريق مرتفع يقوم عليه جدار منخفض كالمستخدم في مسرح العرائس المتحركة كستار يخفي الأشخاص الذين يحركون العرائس. وعلى طول الطريق المرتفع يسير أناس حاملين جميع الأشياء التي تنعكس صورها على الجدار – تماثيل للبشر والحيوانات والأشجار. ولا يستطيع السجناء المواجهون للجدار الداخلي رؤية بعضهم البعض أو الجدار خلفهم والذي تمر من فوقه صور الأشياء – وكل ما يستطيعون رؤيته هو ظلال هذه الأشياء على جدار الكهف.

ويقضي هؤلاء السجناء حياتهم وهم لا يرون سوى ظلال الحقيقة بينما الأصوات التي يسمعونها ليست سوى رجع الصدى من الجدار. لكن السجناء يتعلقون بالظلال وبانفعالاتهم وأهوائهم المألوفة، فإذا ما تحرروا من قيودهم واستطاعوا الالتفات ورؤية الحقائق التي تنتج عنها الظلال، فسوف يعميهم ضوء النار ويتملكهم الغضب، ويفضلون العودة إلى عالم الظلال.

ولكن إذا تحرر أحد السجناء والتفت حوله ليرى في ضوء النار الكهف ورفاقه السجناء والطريق، وإذا ما تم سحبه لأعلى وإخراجه من الكهف إلى نور الشمس، فسوف يرى الأشياء الموجودة في العالم على حقيقتها، وفي نهاية الأمر سوف يرى الشمس ذاتها. ترى ماذا ستكون نظرة هذا الشخص إلى الحياة في الكهف حينئذ وما يعرفه الناس هناك عن الوجود والأخلاق؟ وإذا ما قدر لهذا الشخص النزول إلى الكهف ثانية، ألن يجد صعوبة

كبيرة في اعتياد الظلام ومجاراة أولئك الذين لم يغادروا الكهف مطلقًا؟ ألن يكون موضع سخريتهم وازدرائهم، وقد يصل الأمر إلى تعرضه للإيذاء البدني من جانبهم؟

ومجاز الكهف هو الأكثر ذكرًا من بين الكثير من المجازات في تاريخ الفكر الغربي. ولكن ما هو المجاز؟ المجاز هو نوع من القصص للمقارنة بين ما نتحدث عنه وشيء ما آخر شبيه له، ولكن دون ذكر ماهية ذلك الشيء الآخر. وبناء عليه يمكن تعريف المجاز بأنه تشبيه ناقص – ويتعين على القارىء الإتيان بأحداث مشابهة للأحداث المذكورة. فبماذا إذن نقارن مجاز الكهف؟ إن الناس في الكهف يعيشون خارج حياتهم في شبه عتمة، ومقيدين من أعناقهم وأرجلهم، ولا يقدرون على الالتفات، ولا يعرفون أبدًا أن ما يرونه أمامهم على جدار الكهف مجرد ظلال ليس إلا. إنهم في أسر لكنهم لا يعلمون ذلك. وبذلك يظلون جاهلين لأنفسهم والواقع. فبمن يمكن مقارنتهم؟

وقد ظلت الأجيال المتعاقبة عبر التاريخ منذ زمن أفلاطون تتساءل: كيف ينطبق مجاز الكهف على عصرنا ومجتمعنا؟ بم نقارن الكهف في حياتنا؟ ونحن أيضًا نتساءل: ما مغزى مجاز الكهف في عالمنا المعاصر؟ وفيما يلي التفسيرات العامة لهذا المجاز عبر الأجيال والتي ظلت باقية وذات مغزى للكثيرين حتى وقتنا الحاضر: إنه مجاز النوم والاستيقاظ؛ النوم في ظلام الكهف والحاجة إلى الاستيقاظ على رؤية واضحة للعالم من حولنا، وإلى أن نولد ثانية ونخرج من ظلمة الفساد إلى نور الحقيقة والأخلاق والفضائل، والحاجة إلى الارتقاء بالتعليم للخروج من ظلمة التشوش الفكري والأخلاقي إلى نور المعرفة الحقيقية والقيم. إنه مجاز ديني للتحول المسيحي من كهف حب الذات والإشباع الذاتي إلى حب الله والإخلاص لحقيقته.

كما توجد تفسيرات أخرى وثيقة الصلة بعصرنا الحالي:

١ – يمكن النظر إلى مجاز الكهف على أنه نقد هدام لحياتنا اليومية *everyday lives* التي غلب عليها الانشغال بالأمور السطحية والظلال بدلاً من الجوهر *substance*. فالحقيقة ينظر إليها على أنها أي شيء تدركه الحواس، والحياة السعيدة هي تلك التي تشبع رغباتنا. ولا ندري أننا نحيا حياة ملؤها الأوهام والمعرفة السطحية والمثل الزائفة المتضادة، حياة

تسودها الظلال على جدران كهفنا الذي صنعته عناوين الصحف والبرامج والنشرات الإذاعية والظلال المتحركة دون توقف على شاشة التلفاز والأصوات الرنانة لصناع الرأي.

٢- ويمكن أيضًا النظر إلى مجاز الكهف على أنه نقد هدام للعلوم science في عصرنا بتأكيدها وتركيزها على ما تدركه الحواس؛ فالعلم أيضًا مكبل بالأغلال ولا يرى سوى الظلال؛ فهو يقوم على الملاحظة الحسية وتأتي استنتاجاته على هيئة علاقات متبادلة بين الملاحظات، دون البحث عن الأسباب الحقيقية أو النتائج بعيدة المدى. والعالم التجريبي لا يختلف كثيرًا عن الفائز في المسابقات التليفزيونية أو السجناء في الكهف الذين يتفوقون في تحديد تسلسل الظلال على الجدار. كما أن مجاز الكهف هو نقد للتكنولوجيا العلمية والصناعة اللتين تقومان بالتطوير والإنتاج للوفاء بالاحتياجات غير الضرورية دون مراعاة لاحتياجاتنا الحقيقية أو الاعتبارات الأخلاقية أو البيئية.

٣- ومن المؤكد أنه مجاز سياسي political؛ فالحياة في الكهف هي الحياة في عالم السياسة؛ فالقادة والعامة جهلاء وفاسدون، وليست لديهم المعرفة الحقة بأنفسهم أو بالعالم، ويدفعهم الطمع وطلب النفوذ والإشباع الذاتي. وهم مقيدون في الأسر بأغلال جهلهم وانفعالاتهم، والهستيريا الغوغائية المؤيدة أو المعارضة للمسائل السطحية، مع إيمانهم بالأيديولوجيات الحالية التي هي محض أوهام، والظلال اللحظية على جدران الكهف.

٤- إنه مجاز الملك - الفيلسوف المتحرر الذي ارتقى لمعرفة الحقيقة والخير فكانت مهمته: العودة إلى الكهف والإتيان بنور المعرفة والأنباء السارة حتى إن كلفه ذلك حياته. وكان يدور بخلد أفلاطون هنا سقراط، ويدور بخلدنا المسيح.

ويرى أفلاطون أن أولئك الذين أتموا الصعود خارج الكهف إلى نور الشمس هم وحدهم المؤهلون لأن يحكموا، ولأن يكونوا ملوكًا - فلاسفة للمجتمع وأن يكونوا حراسه. لكن مجاز الكهف هنا يتعارض فجأة مع وجهات النظر المعاصرة في أنفسنا والعالم والسياسة. وهناك سؤالان موضع بحث؛ الأول: هل هناك، كما يعتقد أفلاطون، مفهوم واحد حقيقي مطلق، وثابت وأبدي للعدالة، والفضيلة، والمجتمع المثالي، والإنسان المثالي؟

وهل هذه المفاهيم مقصورة على عدد قليل من الأشخاص ذوي الذكاء الفائق الذي يمكن تنشئتهم على معرفتها؟ ثانيًا: هل هذه المعرفة من شأنها أن تبرر الحكم التسلطي بواسطة هذه النخبة التي تتمتع بالذكاء والفضيلة، والتي تحكم بسلطة مطلقة ودون رقابة؟ وسوف يتعارض ذلك تمامًا مع الديمقراطية الحديثة؛ حيث يكون الحكم بواسطة كثرة من خلال ممثليهم المنتخبين.

ويجيب أفلاطون بـ «نعم» على كلا السؤالين. وكان هذا هو الحل الذي قدمه أفلاطون للانحلال الفكري والأخلاقي في عصره – الحكم المطلق الاستبدادي بواسطة نخبة صغيرة، يتم تنشئتها على المعرفة الحقة والفضيلة الثابتة في جوهرها طوال الوقت. وبعد زمن أفلاطون، دخل تاريخ الفلسفة الغربية في صراع مع هاتين المسألتين. وغالبًا ما يجيب العالم الحديث بـ «لا».

٥- وأخيرًا، نتفق مع أفلاطون في أن مجاز الكهف هو مجاز اليأس والأمل. ومثل أفلاطون، فإننا نعيش في زمن فقدان المعنى والالتزام، زمن المعايير المتهاوية للصدق والأخلاق، زمن الفساد في الحياة السياسية وانحطاط الاستقامة الشخصية. وهذا هو مبعث يأسنا. ولكن ما زال هناك أمل نتقاسمه مع مجاز أفلاطون، الأمل في الارتقاء إلى الحقيقة والقيم حتى ننعم بحياة طيبة. وكالسجين الذي تحرر من قيوده، علينا أولاً أن نتعرف على حقيقة الأوهام المحيطة بنا والظلال المضطربة على جدار كهفنا.

(٣)

الخط المقسوم

ما إذن المعرفة الحقيقية التي لا سبيل للوصول إليها إلا بالخروج من الكهف إلى نور الشمس؟

نظرية المعرفة

يعرض أفلاطون نظريته عن المعرفة في الجزء الأخير من الكتاب السادس من «الجمهورية» حيث يتحاور سقراط مع جلوكون، أحد أشقاء أفلاطون، ولتوضيح نظريته عن المعرفة فهو يعطي توجيهاته بشأن رسم بياني بسيط فيما يبدو:

خذ خطًا مقسومًا إلى جزأين غير متساويين بحيث يمثل أحدهما العالم المنظور والآخر العالم المعقول، واقسم كلا الجزأين ثانية بنفس النسبة...

بهذه الكلمات يقدم أفلاطون تشبيهه المعروف للخط المقسوم لعرض نظريته عن المعرفة بيانيًا، بعد أن قدمها الكهف مجازيًا. ويتم تقسيم الخط الرأسي إلى أربعة قطاعات يمثل كل منها – من الأسفل إلى الأعلى – مستوى من مستويات المعرفة. ولكل مستوى من مستويات المعرفة – كالمخيلة أو الحدس والاعتقاد والفهم والعقل – موضوعاته الخاصة وطريقة خاصة للتعرف عليه. ومع ذلك فالتقسيم الأساسي يكون بين المعرفة knowledge التي توجد موضوعاتها في العالم المعقول والرأي opinion الذي توجد موضوعاته في العالم المرئي. وسوف نتحدث الآن عن الخط المقسوم ومستويات المعرفة بشيء من التفصيل.

الرسم البياني: الخط المقسوم

	الفكر	الموضوعات	
المعرفة	العقل (الدیالكتيك)	الصور العليا	العالم المعقول
	الفهم (العلوم والرياضيات)	صور العلوم والرياضيات	
الرأي	الاعتقاد (الإدراك الحسي)	الأشياء، الموضوعات	العالم المرئي
	الحدس (المخيلة)	الظلال، الصور الذهنية، الانعكاسات	

المخيلة أو الحدس

تمثل المخيلة الدرجة الدنيا في سلم الخط المقسوم للمعرفة. وتأتي موضوعاتها بأدنى درجات الحقيقة أو الصدق. وعند هذا المستوى من مستويات المعرفة، يكون النشاط الذهني في أدنى مستوياته كما هو الحال في إدراك الموضوعات كالظلال، والصور الذهنية اللاحقة، والانعكاسات في الماء أو المرايا أو في الأسطح الملساء اللامعة. ومن الأمثلة الأخرى لمستوى المخيلة الخداع البصري، وصور الأحلام والخيالات، والظواهر الرقيقة عند الاستيقاظ أو النوم.

لكن إشارات أفلاطون إلى الظلال والصور والأوهام كموضوعات للمخيلة غنية بالكثير من المعاني الضمنية. فهو يقول إن معرفة الصور الذهنية هو المستوى الأدنى للمعرفة؛ نظرًا لأن الصور الذهنية لا تعدو كونها ظلالاً للأشياء الحقيقية التي يتم التعرف عليها عن طريق الإدراك الحسي وهو المستوى الأعلى للمعرفة. ويبدو أن أفلاطون يلمح إلى الفنانين الذين يعتبر رسوماتهم أو منحوتاتهم مجرد صور وظلال للبشر الحقيقيين والأشياء الحقيقية الأخرى؛ فالصورة الزيتية الساكنة لتفاحة إن هي إلا صورة ذهنية للتفاحة الحقيقية، والمصورون والشعراء والنحاتون والكتاب المسرحيون الكوميديون أو التراجيديون في نظر أفلاطون ليسوا سوى صناع صور وظلال وأوهام، وينسبهم أفلاطون هم وأعمالهم إلى المستوى الأدنى للخط المقسوم للمعرفة.

فلماذا يحقر أفلاطون من شأن الفنان ويقلل من قيمته على هذا النحو؟ وحقيقة الأمر أن أفلاطون يرتاب في كافة أشكال الاتصال التي تستخدم الصور، كفن التصوير والشعر والنحت والمسرح والطقوس الدينية. فهذه الفنون تستخدم الصور لتقديم الخيال والوهم بدلاً من الحقيقة، وكان أفلاطون يخشى تأثيرها على العامة بصورها المقنعة، وكذلك تأثير الساسة باعتبارهم صناع صور بارعين. وكان يعتقد بأن القصد من وراء فن الخطابة الذي دأب السفسطائيون على تعليمه للناس، هو استمالة الجماهير عن طريق الصور الزائفة المتقنة. وقد زعم أفلاطون أن السفسطائيين كانوا يعلمون الناس صورًا محرفة للدستور الأثيني وأي دستور آخر (واصفين إياه بأنه يمثل العادات والتقاليد وليس الحقيقة) وذلك لتحقيق مآربهم السياسية، وبذلك فإن ما يقدمونه ليس سوى ظل أو صورة غير واضحة للدستور الحقيقي.

الاعتقاد

والمستوى التالي في سلم الخط المقسوم للمعرفة هو الاعتقاد؛ وهو الإدراك الحسي للأشياء الفعلية. ويمنحنا كل مستوى أعلى من مستويات المعرفة القدرة على جعل المستوى الأدنى أكثر معقولية. وبداية، يمكننا أن نلحظ أن إدراك الأشياء يجعل مستوى التصور معقولاً، كمعرفة الظلال والصور والانعكاسات غير الواضحة والمجردة للأشياء الحقيقية التي تتم معرفتها في المستوى الثاني. ومستوى الاعتقاد هو مستوى المعرفة أساسًا، وعنده يتم التعرف على الأشياء والموضوعات المنظورة ذات الأبعاد الثلاثية – التفاح، الأشخاص، النجوم، الكلاب، المدن. وهذا هو مستوى المعرفة الذي يبدأ عنده تصنيف وتنظيم الأشياء التي تم إدراكها. ويتم تجميع الأشياء الحقيقية معًا أو تصنيفها بقدر ما تكون متشابهة.

لكن المعرفة عند مستوى الاعتقاد لا تستوعب المفهوم المجرد للشيء الذي يتم إدراكه، ولا تستوعب مفهوم عالم النبات عن التفاح والذي يحدد الخواص الثابتة لكل نوع من أنواع التفاح. وهكذا فإن الاعتقاد الذي يقوم على الإدراك الحسي للأشياء الحقيقية يكون غير مضمون. فهو لا يقوم على الحقائق أو المبادئ المجردة التي لا تتغير والتي تعطي المزارع

ما يملكه عالم النبات: المعرفة اليقينية التي يستطيع على أساسها تصنيف ما يعرفه وشرحه وترتيبه منهجيًا وبطريقة عقلانية.

ويحاول أفلاطون الوصول بنا إلى التحقق من أن الإدراك الحسي للأشياء في العالم المرئي لا يمكن بأية حال أن يمنحنا المعرفة الحقيقية، وذلك لسببين:

١- إن ما يمكن معرفته من خلال الحواس - فيما يخبرنا أفلاطون - هو عالم الصيرورة، عالم هرقليطس. فما نعرفه عند مستوى الاعتقاد يخضع للتغير باستمرار، نظرًا لأننا لا نعرف سوى ما ندركه في العالم المرئي، عالم الصيرورة. ولما كان ما ندركه من خصائص الأشجار والخيل والأشخاص والمدن في حالة تغير مستمر، فلا سبيل للتيقن من معرفتنا بها؛ فنحن لا نعرف سوى ما تبدو عليه الأشياء، على أساس إدراكنا الحسي لها، وليس ماهيتها الحقيقية. والواقع، كما يقول أفلاطون، أنه لا توجد لدينا معرفة عند هذا المستوى، فما يوجد هو مجرد رأي ليس إلا. ومع ذلك فهو رأي صادق **true opinion**؛ نظرًا لأنه يقوم على معرفة الأشياء الحقيقية ويعطي تصنيفات وتنبؤات تقريبية. ولذا يتم تمييزه عن مستوى المخيلة التي لا تَعرف سوى الصور الذهنية والظلال، والذي لا يمكن أن نطلق عليه سوى الرأي الكاذب **false opinion**.

٢- كمــا أن أفلاطون يحاول أيضًا أن يقدم لنا سببًا ثانيًا، وهو أن المعرفة الحسية لا يمكنها أبدًا أن تقدم لنا حقائق عامة، كلية، ثابتة، مجردة عن العالم المعقول. فالحواس لا يمكن أن تعطينا سوى ملاحظات جزئية ومتغيرة ومتعينة عن هذا الجواد أو ذلك الكلب أو تلك الشجرة في العالم المرئي. وبذلك، يؤكد أفلاطون على أن الإدراك الحسي لا يمكن أن يمنحنا اليقين والثقة في المعرفة أو الحقائق الكلية الثابتة عن الوجود. لكن اليقين والحقيقة الكلية بشأن الوجود هو ما يتعين على المعرفة الحقيقية تقديمه لنا. فما هي إذن المعرفة الحقيقية؟ وكيف يمكن الوصول إليها؟ وتأتينا إجابة أفلاطون على هذين السؤالين في المستويين الثالث والرابع.

وكما فعل فيما يتعلق بالمستوى الأول على الخط المقسوم للمعرفة، يقول أفلاطون أشياء كثيرة على الفور عن المستوى الثاني، مستوى الاعتقاد. ويقول أفلاطون إن مستوى

الاعتقاد هو المستوى الذي يعمل عنده العقل ذو الحس المشترك وعقل رجل الشارع. وهذا النمط من العقل لا يرتقي أبدًا فوق مستوى التفكير والتحدث عن الأشياء الواقعية — هذه المدينة أو ذلك السياسي أو تلك الفضيحة الجديدة أو آخر الشائعات. ولا ينظر هذا النوع من العقل في الخصائص العامة والكلية للمدن ومشكلاتها المشتركة أو الخصائص الكلية للسياسة. ومن المؤكد أن أفلاطون يقول إن هذه هي العقلية النموذجية للديمقراطية الأثينية؛ فقد كان بمقدور المواطن الأثيني العادي أن يعطي، إذا ما طلب منه ذلك، وصفًا كافيًا تقريبيًا للحكومة الديمقراطية في أثينا، لكنه ما كان ليقدر أن يحدد المبادئ التي يقوم عليها الدستور الأثيني أو المهام العامة للحكومة أو السمات التي تميز الحكومة المثالية.

ونحن نتفق مع أفلاطون في رفض المستويات الدنيا للتفكير ونمط الحياة التي يحياها البشر على مستويات المعرفة المتواضعة. وبذلك نرتقي إلى المستوى الثالث في سلم المعرفة؛ مستوى الفهم العقلاني أو العقل. وبذلك يحدث التحول من الاعتقاد في الأشياء الواقعية، المتغيرة، الجزئية التي يتم إدراكها بواسطة الحواس، إلى الفهم العقلاني للمفاهيم المجردة، الثابتة، الكلية وهي الأشياء التي تتم معرفتها عن طريق العقل.

وبينما يضع المزارع التقليدي، على مستوى الاعتقاد، تصنيفًا تقريبيًا لأنواع محددة من التفاح عن طريق الإدراك الحسي لأشكالها وأحجامها وألوانها وتكويناتها الحقيقية المختلفة، فإن عالم النبات تكون لديه المعرفة بالخواص الدقيقة لكل نوع من أنواع التفاح وكذلك لكل مبادئ المورفولوجيا المتعلقة بالأجزاء المنتجة في زهرة التفاح، ومبادئ علم الوراثة المتعلقة بجينات الأنواع المختلفة للتفاح وطرق تحسينها. وفي حين أن المزارع، على مستوى الاعتقاد، يكتسب معتقداته بشأن تغير الفصول عن طريق تدقيق النظر في سماء الخريف وملاحظة كثافة فراء الحيوانات في الغابة، فإن عالم الفلك، على مستوى العقل أو الفهم العقلاني، يميز الفصول بواسطة مجموعة من المفاهيم الحقيقية عن الأرض والشمس والكواكب. وعن طريق قياسات رياضية دقيقة ويقينية لحركات الأرض المرتبطة بالشمس، يمكن لعالم الفلك حساب تغير الفصول لأي مكان محدد على ظهر الكوكب خلال بضع ثوان.

الفهم العقلاني أو العقل

والتحول من معرفة المزارع التقليدي غير العلمية إلى عالم النبات أو إلى العلم الرياضي لعالم الفلك، هو التحول الذي نكون قد حققناه عن طريق الارتقاء من الاعتقاد إلى الفهم العقلاني. وبارتقائنا إلى المستوى الثالث في سلم المعرفة، نكون قد توصلنا إلى فهم مغزى الخط المقسوم وتجاوزنا التقسيم الرئيسي لخط المعرفة – ودخلنا العالم المعقول، وتركنا كهف الاعتقادات اليومية والمستوى المتدني للخيال الفني، وصعدنا إلى نور الشمس بعد جهد وعناء، مخلفين وراءنا الأشياء الواقعية في العالم المرئي والموضوعات اليومية للسجناء في الكهف.

ولكن ما نوع الأشياء التي نرتقي إليها في نور الشمس؟ وما هي الأشياء التي نعرفها بواسطة العقل عندما نتجاوز الخط وندخل العالم المعقول؟ يجيب أفلاطون على ذلك بأن الأشياء التي نعرفها بواسطة العقل أو الفهم العقلاني في المستوى الثالث للمعرفة هي مفاهيم حقيقية كنا قد أشرنا إليها بالفعل كنقيض لموضوعات الاعتقاد. وقد لاحظنا أن موضوعات الإدراك الحسي تكون واقعية، في حين أن موضوعات العقل تكون مجردة، وموضوعات الإدراك الحسي تكون أفرادًا جزئية في حين أن موضوعات العقل تكون مفاهيم عامة أو كلية، كما أن موضوعات الإدراك الحسي قابلة للتغير وفي حالة تحول، أي في حالة صيرورة كما قال هرقليطس، في حين أن موضوعات العقل لا تتغير وفي حالة ثبات أبدي كما قال بارمنيدس.

نظرية الصور

وقد أطلق أفلاطون اسمًا خاصًا على هذه المفاهيم: الصور *forms* أو المثل. ولكن كيف يمكن لهذه المفاهيم أن تمدنا بالمعرفة اليقينية؟ وما هي علاقتها بالموضوعات الواقعية للإدراك الحسي؟ وكم عدد هذه المفاهيم؟ وكيف يمكننا معرفتها؟ وكيف لنا أن نثبت أنها حقيقية وأبدية؟ وتقودنا هذه الأسئلة إلى نظرية المثل المعروفة عند أفلاطون والتي تمثل

أعظم إسهاماته الفلسفية ومحور فلسفته كاملة. والآن، أما وقد دخلنا العالم المعقول، فلنتوقف قليلاً قبل الصعود إلى المستويات العليا للخط المقسوم، ودراسة نظرية المثل عند أفلاطون.

ويرى أفلاطون أن مفهوم الدائرة، المثلث، الجمال، العدالة، وكذلك المفاهيم التي تتألف منها مفرداتنا اليومية: كالمنزل واللون الأصفر والإنسان، تقوم بوظيفتين أساسيتين: الأولى، أنها تتيح لنا معرفة العالم الحقيقي للأشياء وكذلك موضوعات الرياضيات والعلوم والفلسفة؛ والثانية، أنها تتيح لنا تقييم ونقد هذه الموضوعات.

ولكن كيف تمكننا المفاهيم المجردة من معرفة جميع الأشياء سواء في العالم المرئي أو العالم المعقول؟ ويرى أفلاطون أنه لا سبيل للتفكير أو الاتصال إلا باستخدام المفاهيم؛ فالمفاهيم هي السبيل إلى جعل العالم معقولاً. وإن أبسط العبارات مثل «يوجد إنسان» تستخدم مفهوم الإنسان، وعبارة «توجد تفاحة» تستخدم مفهوم التفاحة. ويدل كل مفهوم، كمفهوم الإنسان أو التفاحة، على الصفات المشتركة لمجموعة من الأشخاص أو الأشياء الجزئية – التي يشترك فيها كل توم Tom وديك Dick وهاري Harry، أو كل ماكنتوش McIntosh وبولدوين Baldwin. ولأننا جميعًا نعرف الصفات التي يدل عليها مفهوم الإنسان، فنحن نستطيع التحدث عن شخص بعينه، جون جونز John Jones، ولكن إذا لم تكن هناك مجموعة موضوعية وكلية وثابتة للصفات التي يدل عليها مفهوم الإنسان، ولو أن كل شخص كان لديه رأي شخصي خالص فيما يتعلق بالصفات التي يشير إليها مفهوم الإنسان؛ لأصبح الاتصال بيننا أمرًا مستحيلاً، وما كان لنا أن نعرف مطلقًا ما يعنيه أي شخص آخر عندما يستخدم كلمة إنسان – ويمكن أن يكون ما قد يسميه شخص ما آخر ضفدعًا. ويمكننا أن نلحظ هنا أن نظرية الصور عند أفلاطون مستمدة من نظرية سقراط للتعريفات الحقيقية.

والآن، يمكننا تعريف الصورة أو المثال عند أفلاطون: الصور أو المثل هي التعريفات الأبدية، الثابتة، الحقيقية المطلقة للمفاهيم. فصورة المثلث هي مجموعة الخواص التي تعطي تعريفًا لمفهوم المثلث. وهذه هي أيضًا الخواص المشتركة لفئة كاملة من المثلثات الجزئية،

ومن ثم جميع المثلثات المشابهة التي سبق أو سيتم إنشاؤها (مثل خاصية مجموع الزوايا الداخلية للمثلث التي تساوي ١٨٠ درجة). والصفات الموضوعية والكلية والثابتة التي تعطي تعريفًا لمفاهيمنا عن العدالة والإنسان مثلاً هو ما يعنيه أفلاطون بالصورة أو المثال. وهو يتحدث أحيانًا عن الصور أو المثل كماهيات ويقصد بذلك أنها تشكل الماهية أو الصفات الماهوية لأشياء جزئية.

ويمكننا الآن أن ندرك أن الصور أو المثل (وكلتا الكلمتين يمكن استخدامهما كترجمة للكلمة اليونانية ideai) ليست مجرد أفكار بالنسبة لأفلاطون، وليست ذاتية أو مجرد كيانات ذهنية محصورة في نطاق عقول البشر. وعادة ما نعني بالفكرة أي شيء جزئي نفكر فيه؛ شيء ما داخل الشعور أو شيء ما يخص عقلك. لكن أفلاطون يرى أن الصور أو المثل تسير في اتجاه معاكس تمامًا لانحياز الشخص على مستوى الاعتقاد، والذي يعتقد بأن مًا هو منظور وعياني هو الواقعي. ووجهة نظر أفلاطون على عكس ذلك تمامًا. فالصور ليست مجرد أفكار أو كيانات ذهنية بالنسبة لأفلاطون. ومن بين جميع العناصر التي تكون الوجود، فالصور هي الأكثر واقعية بحق. ويرى أفلاطون أن الصور واقعية تمامًا وموجودات مستقلة بذاتها وأبدية وثابتة وأنها أشياء معقولة في العالم المعقول. وهي الجوهر الأساسي لأي موضوع وكل ما هو حقيقي بما يكفي لمعرفته على أي مستوى. ويمكن معرفة الجزئيات الحقيقية في العالم المرئي حسب قدرتنا على تسميتها أو تحديدها بواسطة صورة كالرجل أو التفاحة؛ أي كأفراد ينتمون لصنف من الأشياء التي تشترك في نفس الصورة ونفس مجموعة؛ الصفات التعريفية. والأفراد الجزئية كالرجال أو التفاح تكون واقعية بقدر ما تناسب أو تنسخ أو تجسد الوجود الأبدي وحقيقة الصورة.

وتستخدم فلسفة أفلاطون استعارة الظل والجوهر مرارًا وتكرارًا كما لاحظنا. فالأشياء العينية، الجزئية، المتغيرة هي الظل، في حين أن الصور أو المثل هي الجوهر. كما يحدد أفلاطون علاقة الظل – الجوهر الكائنة بين وضع الأشياء في العالم المرئي بالنسبة للصور في العالم المعقول، وذلك عن طريق الإشارة إلى الأشياء الواقعية في العالم المرئي على أنها «نسخ» ناقصة للصور أو المثل التي تشارك فيها.

ونستطيع الآن أن نرى كيف يمكن للصور أو المثل أن تمدنا بالمعرفة اليقينية. وكما تبين لنا بالفعل فالمعرفة الحقيقية true knowledge لابد لأن يتوافر فيها شرطان: (١) أن تكون ثابتة immutable ولا تتغير unchanging وغير قابلة للتغير unchangeable؛ (٢) أن تتناول ما هو واقعي what is real. وقد وجدنا أن المعرفة التي تقوم على الإدراك الحسي على مستوى الاعتقاد ليست ثابتة لكونها غير مضمونة، ولا تتناول ما هو واقعي لكونها معرفة تدور حول عالم التغير المستمر. وفي المقابل، نجد أن المعرفة التي تقوم على الصور أو المثل تظل ثابتة ولا تتغير؛ نظرًا لأن الصور أو المثل ثابتة، كما أنها معرفة بما هو واقعي؛ ذلك أن الصور أو المثل تشكل الوجود الحقيقي.

وإذا ما تناولنا الآن باختصار الوظيفة الثانية للصور أو المثل وهي الوظيفة التقييمية والنقدية، فيمكننا القول بأن الصور أو المثل الخالصة الأبدية تحدد الخواص الموضوعية الكلية الثابتة التي تقدم تعريفًا لمفاهيمنا. كما أنها تبرهن على المعايير أو المثل العليا لتقييم عالم الأشياء. ففي عالم التغير المستمر، دائمًا ما تكون الأشياء في حالة تغير؛ بأن تولد أو تموت، وخواص صورة ما – مثل تفاحة – تكون منسوخة على نحو بالغ السوء في تفاحة متعفنة. وبالمثل، فليس هناك أي خطوط حقيقية يمكننا رسمها للوفاء بمعيار تساوي الصور: فلا وجود لأي خطين متساويين تمامًا في العالم المرئي. ولا يوجد أي شيء في العالم المرئي تام في نوعه – فقط الصور الخالصة، المعقولة، الثابتة التي تنشئ الخواص التي تعطي تعريفًا للمفاهيم المحددة – الإنسان، العدالة، الدائرة – تكون تامة. وكما سنرى، فسوف يقوم أفلاطون بتطبيق الوظيفة التقييمية أو المعيارية للصور أو المثل على الصور أو المثل الأخلاقية والسياسية للخيرية والعدالة. وفي حين أن مفهوم العدالة نسبي لدى معظمنا، كما كان عند السفسطائيين، فإن مثال العدالة طبقًا لنظرية أفلاطون عن المثل – شأنه شأن المثل الأخرى – ثابت وأبدي. فهل يقبل أي حزب سياسي معاصر أو فلسفة سياسية معاصرة بهذا؟

والآن، فلنعد إلى سلم المعرفة. لقد رأينا أن المستوى الثالث للمعرفة هو مستوى الفهم العقلاني أو العقل. وهنا، يصف أفلاطون نوع المعرفة الذي يميز الرياضيات والعلوم

الطبيعية. وموضوعات المعرفة عند عالم الرياضيات هي صور المثلثات والدوائر، على سبيل المثال، والموضوعات الرياضية الأخرى. وهذه الصور أو المثل تتم معرفتها بواسطة عالم الرياضيات عن طريق الفهم العقلاني أو العقل وهي موضوعية، كلية، ثابتة، أبدية ولا تتغير تبعًا للتغيرات في العالم المرئي. فمساحة الدائرة مثلاً ثابتة لا تتغير في أي مكان وعند أي شخص.

لكن معرفة عالم الرياضيات بها نقص وقصور. فهي لا تزال مقيدة بالعالم المرئي باستخدامها للرسومات البيانية في البراهين الهندسية والأشكال المعروفة كالزوايا والمثلثات والدوائر ومتوازيات الأضلاع. كما أن المعرفة عند هذا المستوى لا تمحص أو تثبت فروضها الخاصة، ومن ثم تظل افتراضية أو مشروطة بدلاً من أن تكون مطلقة بناء على المبادئ الأولى التي ثبتت صحتها. ومن بين القيود الأخرى على هذه المعرفة عدم تناسق الصور الرياضية المختلفة، وعدم دراسة علاقة كل منها بالآخر وبالصور الأخرى. وكما هو الحال بالنسبة للرياضيات، فالعلوم الطبيعية تتخذ من الصور التي تعنى بها موضوعات لها كصور الهواء، الماء، الحيوانات، النجوم. ورغم أن العلوم الطبيعية، مثل الرياضيات، تقع فوق التقسيم الرئيسي بين المعرفة والرأي على الخط المقسوم للمعرفة، وتتيح المعرفة بالصور أو المثل، فالرياضيات والعلوم كلاهما محدود من ثلاثة أوجه: (١) اعتمادهما على مبادئ أولى غير المدروسة؛ (٢) تقيُّدهما بالحالات، الجزئيات، الأمثلة المستمدة من العالم المرئي؛ (٣) أنهما يقومان على التدرج والتجزيء، نظرًا لإخفاقهما في إثبات التناسق بين الصور أو المثل التي تشكل موضوعاتهما.

العقل

ونرتقي الآن إلى التعقل وهو المستوى الرابع للمعرفة وأعلى مستوياتها. وفي هذا المستوى يستخدم العقل منهج الجدل؛ ويقصد به في هذا السياق العلم الذي يدرس الصور. ويقول أفلاطون: «نحن نضع الجدل على قمة دراساتنا الأخرى باعتباره ذروة البناء؛ ... وما من دراسة أخرى يمكن أن تعلو فوقه بحق.» (الجمهورية، ٥٣٤ج) والجدل هو تاج

العلوم قاطبة. وهنا يدخل الفيلسوف الحقيقي إلى عالمه الخاص ويتحرك باتجاه معرفة الصور عن طريق إعمال عقله واستخدام الجدل كمنهج لتحليل ماهيات أو صور جميع الأشياء في العالم وملاحظة العلاقة التي تربط كل منها بالآخر.

وفي محاورة «المأدبة»، يوضح أفلاطون أن الفيلسوف يتحرك باتجاه الصور أو المثل الأبدية من منطلق قوة الايروس، والحب، والرغبة التي تقوده من حب جسد جميل إلى حب جميع الأشياء الجميلة، ومن ثم حب جمال العقل لأنه أعظم من جمال الجسد. «الاقتراب من بحر الجمال الشاسع وتأمله...أخيرًا تنكشف له رؤية علم واحد، وهو علم الجمال في كل مكان.» ويستخدم أفلاطون في «الجمهورية» منهج الجدل لأداء المهمة التي لم يتم إنجازها في المستوى الثالث و (١) تقرير المبادئ الأولى الحقيقية للرياضيات والعلوم، (٢) دون استخدام الرسومات البيانية أو الأشياء الجزئية من العالم المرئي؛ (٣) يقوم الجدل بتنسيق الصور وتوحيد العلوم والرياضيات المتجزئة، المنفصلة، غير المترابطة جملة في كل واحد.

ويحدد الجدل النطاق والتنوع الكامل للصور – صور الأشياء التي من صنع الإنسان كالأسرة والكراسي؛ والأشياء الأخرى كالتفاح، والكلاب؛ والعلاقات كالتساوي والتشابه؛ والقيم كالجمال والخيرية والعدالة. وبفضل قوة الجدل لا يقوم الفيلسوف بتحديد كافة الصور وتقرير حقيقتها فحسب، بل يعمل على ترتيب الصور في نظام بنائي واحد للحقيقة والقيمة. وتميل الصور أو المثل إلى تشكيل بناء هرمي من الكثرة الأقل كلية إلى القلة الأكثر كلية، ومن الأكثر واقعية إلى الأكثر تجريدًا، ومن صور الأشياء المادية الجامدة إلى مثال الخير.

ولكن، كيف تكون المعرفة ممكنة؟ وكيف يحصل الفيلسوف على المعرفة التي تنتج عن الجدل؟ والجواب هو حب الحقيقة الذي يمكنه في نهاية الأمر من الوصول إلى الحقيقة العليا، الصورة الأسمى، مثال الخير، الهدف النهائي للنفس. ومثال الخير هو الغاية أو الغرض الذي توجد من أجله سائر الأشياء، ولذا فهو الوحيد الذي يمنح المعقولية، والحقيقة، والخيرية لكافة الصور الأخرى التي تعتمد عليه، وهو الوحيد الذي يتيح لها التناسق والوحدة. وفي ضوء مثال الخير، نرى كيف يصبح تعدد الصور على كثرتها وحدة للوجود الكلي.

ويقارن أفلاطون بين مثال الخير والشمس. فضوء الشمس يجعل الأشياء المادية في العالم مرئية، وهو مصدر حياتها ونمائها وقيمتها. وهكذا، فمثال الخير هو الذي يزودنا بالحقيقة التي تجعل الصور معقولة وهو مصدر وجودها وجودتها. ويقول أفلاطون عن مثال الخير إنه «المؤلف الشامل لجميع الأشياء الجميلة والصالحة، وأبو الضوء، ورب الضوء في هذا العالم، ومصدر الحقيقة والعقل في العالم الآخر». ثم يعود فيقول « الخير ليس جوهرًا، لكنه يفوق الجوهر بكثير من حيث المنزلة والقوة».

وقد عبر أفلاطون في مثال الخير عن رؤيته بشأن وجود مصدر مطلق للحقيقة والخيرية. فمثال الخير هو مصدر المعقولية والحقيقة والقيمة لكافة المثل أو الصور؛ ومثال الخير هو مصدر الغاية الأخلاقية للعالم. والارتقاء إلى مثال الخير يعني الارتقاء للمثال المطلق للحقيقة والخيرية. ومثال الخير هو مفهوم أفلاطون للمبدأ المطلق والكامل للوجود، الحقيقة، القيمة. وعلى مدى ألفي عام، فعندما راح المسيحيون يفكرون في الله تخيلوا الخط المقسوم والصعود خارج الكهف باستخدام قوة العقل وقوة الحب لمثال الخير عند أفلاطون.

(٤)

النفس الثلاثية

في الكتاب الثاني من جمهورية أفلاطون، يقول جلوكون لسقراط:

دائمًا ما يجمع الناس على أن العدالة والفضيلة صفتان مبجلتان، لكنهما مليئتان بالأسى والعسر، وأن لذات الرذيلة والظلم سهلة المنال، لكن الشرائع والرأي العام ينكرها.

ومنذ قديم الأزل، ظلت شكوى الجنس البشري أن المنصفين الأتقياء هم من يعانون ويتألمون وأن الظالمين الأشرار هم من ينعمون برغد العيش. وفي سفر أيوب Job في الإنجيل، يصرخ أيوب – الذي وصفه الرب ذاته بأنه «رجل كامل ومستقيم، يتقي الله ويحيد عن الشر» (أيوب١:٨) – مناجيًا ربه وهو يتألم «في علمك أني لست مذنبًا» (أيوب ١٠:٧). ومع ذلك، فقد كانت معاناة أيوب رهيبة. ويسأل أيوب ربه قائلاً: «لماذا تحيا الأشرار، ويشيخون نعم، ويتجبرون قوة؟» (أيوب ٢١:٧).

فما هو رد أفلاطون على هذا التحدي الذي ظل قائمًا على مر العصور؟ ونحن نعرف سلفًا أن أفلاطون سينهض للدفاع عن العدالة، ولكن ما هو معنى العدالة بالنسبة له، وإلى أي مدى سيكون رده كافيًا ومقنعًا لدفع الشكوى القائلة بأن الشخص الذي يلزم جانب العدالة والفضيلة في حياته يكون جزاؤه العناء والشقاء؟ وسوف نتعرف على إجابته من خلال نظريته المحورية عن الصور أو المثل.

نظرية الصور وعلم الأخلاق

لقد أحطنا ببعض مشكلات أفلاطون الشخصية كإنسان، والأوضاع الاجتماعية والسياسية التي رافقت قيام أفلاطون الفيلسوف بتأسيس فلسفته – أعني الحرب مع إسبرطة والحرب الأهلية المريرة داخل أثينا بين الأرستقراطية والديمقراطية. كما تعرفنا أيضًا على المشكلات الفلسفية والمعرفة العلمية والمصادر التي اعتمد عليها في صياغة آرائه الخاصة – أعني فلسفة سقراط وفلسفتي هرقليطس وبارمنيدس المتناقضتين، ومذهب الشك والنسبية عند السفسطائيين. وكان فيثاغورس Pythagoras – عالم الرياضيات الفيلسوف – هو المصدر الذي استقى منه أفلاطون رأيه في الرياضيات على أنها المثال الأسمى للمعرفة اليقينية، ورأيه في الحياة المثالية على أنها حياة العقل، ورأيه في التناغم على أنه المثل الأعلى للنفس الإنسانية، ونظرية الأنواع الثلاثة للبشر. وقد رأينا الشكل الذي أعطاه أفلاطون لهذه العناصر المختلفة: رأيه ذا المستويين في الوجود الذي ينقسم إلى عالم حسي حيث الأشياء المتغيرة وعالم معقول حيث الديمومة. ورأينا الخط المقسوم لمعرفة الوجود ومراحل المعرفة التي يرتقي العقل عبرها من المرحلتين الدُنْيَيينْ للرأي إلى المرحلتين العُلْيَيينْ للمعرفة بعالم الوجود الحقيقي والصور الثابتة التي لا تتغير، حيث يمكن تسمية كل شيء، وحيث توجد صورة أبدية لكل شيء له مفهوم.

وقد دحضت نظرية المثل شك السفسطائيين حول إمكانية وجود معرفة حقيقية، وإصرارهم على أن جميع معايير العدالة والمبادئ الأخلاقية نسبية تبعًا للزمان أو المكان أو الجماعة الإجتماعية أو الفرد. وكما رأينا، فقد اتخذ أفلاطون موقفًا معارضًا لشك السفسطائيين حول إمكانية وجود معرفة، مشيرًا إلى أن المعرفة بالصور الأبدية – كالمثلث، والدائرة، والزاوية – التي يقدمها علم الهندسة هي معرفة يقينية مطلقة. ويقول أفلاطون بأن الصور التامة التي تحدد مفاهيمنا للموجودات الطبيعية كالإنسان والحيوانات والهواء والنار والماء، تكون قابلة للمعرفة عن طريق التدريب في مجال العلوم والجدل على أعلى درجات سلم المعرفة.

الصور الأخلاقية

لقد قال السفسطائيون بأن الإسبرطيين ملتزمون بمعايير السلطوية والسيطرة العسكرية، في حين أن الأثينيين ملتزمين بمعايير الديمقراطية. وفي رد فعل مضاد للنسبية عند السفسطائيين، يقول أفلاطون بأن الصور أو المثل الأخلاقية كالشجاعة والعدالة قابلة للمعرفة اليقينية المطلقة تمامًا مثل الصور الحسابية أو الهندسية أو الفلكية، ذلك أن معرفة الدوائر والكواكب تتم عن طريق التعليم والتدريب. ويرى أفلاطون أن صور الشجاعة والعدالة، شأنها شأن صورة المثلث أو الدائرة، أبدية وثابتة لا تتغير، وتمثل المعايير المطلقة التي يمكن بواسطتها الحكم على الأفعال والأشخاص والمؤسسات في العالم المرئي. وعلى سبيل المثال، فمن الممكن الحكم على العدالة في إسبرطة وأثينا قديمًا، أو العدالة في الصين، أو الولايات المتحدة حاليًا باستخدام صورة أو مثال حقيقي، مطلق، كلي، أبدي للعدالة.

النسبية الثقافية

لنلاحظ ما يكون على المحك هنا. ويمكن النظر مجددًا إلى السفسطائيين على أنهم يمثلون موقفًا أوسع انتشارًا في عصرنا الحالي من موقف أفلاطون. فالسفسطائيون تنطبق عليهم وجهة النظر المعاصرة حول النسبية الثقافية. فأتباع النسبية الثقافية يقولون بحتمية النظر إلى كل مجتمع وكل قبيلة بدائية وحضارة متقدمة على أنها فريدة ووحيدة من نوعها، وأن كلاً منها يشكل وحدة عضوية لها تاريخها ولغتها ومؤسساتها القانونية وتعليمها ونظامها الأسري وإنتاجها وتجارتها ودينها، وبذلك لا يمكن استخدام أي معايير خارجية لتقييم أي مجتمع.

النسبية الأخلاقية

لقد جمع السفسطائيون بين النسبية الثقافية التي كانوا يؤمنون بها والنسبية الأخلاقية القائلة بأن المفاهيم الأخلاقية تختلف باختلاف الثقافة أو التاريخ أو الشخص

الفرد، وأن الأخلاق الكلية أو المطلقة أمر مستحيل. وبناء عليه، فلا وجود لأية معايير مطلقة للمجتمعات؛ ومن ثم فلا وجود لأية معايير مطلقة لتقييم هذه المجتمعات. وبذلك لا يمكن تقييم أي مجتمع أو مقارنته بأي مجتمع آخر فيما يتعلق بالوفاء بمعايير الحرية، الصحة البدنية والعقلية، التعليم، ونوعية ومدى الممارسات الوحشية، وإشباع الحاجات، وتوزيع الثروة، والمشاركة الديمقراطية في صنع القرار. ويرى السفسطائيون، ومعهم أتباع النسبية الثقافية والأخلاقية في الوقت الحاضر، أنه لا توجد أية معايير كلية لأي من هذه المسائل؛ ولذا لا يمكن الحكم على أي مجتمع بأنه أفضل أو أسوأ من مجتمع آخر بالنظر إلى أدائه في أي من هذه النواحي. ولذا، فإن أثينا لم تكن أفضل حالاً من إسبرطة، لكنها كانت مختلفة عنها فقط ونتاج مجموعة مغايرة من الظروف؛ فقد نشأت ثقافة كل منهما بطريقتها الخاصة و في منطقتها الخاصة وزمانها الخاص. وتستمد وجهة النظر هذه جاذبيتها من احتمالها المجتمعات لجميع أنواع وعدم كونها «تحكيمية» أو «تصدر أحكامًا» على جماعات من الأشخاص كما يحلو لبعض المدافعين عنها ترديد ذلك.

لكن النسبية الثقافية والأخلاقية لا تخلو من أوجه نقص وقصور واضحة. والدليل على ذلك، أنه عندما اضطر أتباع النسبية الثقافية والأخلاقية في الولايات المتحدة لمواجهة ألمانيا النازية وجرائمها الوحشية ومعسكرات الإبادة التي أقامتها، حيث عذب وقتل ملايين البشر، اكتفى أنصار النسبية الثقافية والأخلاقية بالقول بأنه لا يمكن إصدار أي حكم على النازية ولا يمكن تطبيق أي معيار كلي أو مطلق على هذه الثقافة الفريدة التي نشأت بطريقتها ومعاييرها وقيمها الخاصة. لكن أصوات البشر المعارضة للنسبية الثقافية والأخلاقية تعالت هنا وهناك ضد النازية واصفة إياها بأنها ثقافة مغرقة ومتعمقة في الشر، وأنها جلبت الدمار والخراب على العالم أجمع. ومنذ ألفي عام أو يزيد، كان أفلاطون ينتقد السفسطائيين لكونهم من أتباع النسبية الثقافية والأخلاقية، ولإخفاقهم في إدراك أن البشر جميعًا مشتركون في المعايير الإنسانية الكلية كمعايير العدالة والحقوق الإنسانية، لافتًا الانتباه إلى أن السفسطائيين تقع على عاتقهم مسئولية أخلاقية تتمثل في إصدار أحكامهم، والتعبير عن رفضهم متى تعرضت المعايير الكلية المطلقة للعدالة للإنكار أو الانتهاك أو التحريف.

صورة العدالة

ويبدو أن هذه الحجة قد حسمت الصراع بين أفلاطون والسفسطائيين لصالح أفلاطون؛ ذلك أنها توضح مضامين إنكار النسبيين لإمكانية وجود معايير أخلاقية كلية وموضوعية. ولكن يبقى السؤال: ما هي صورة العدالة عند أفلاطون؟ ما هي العدالة؟ هل صورة العدالة قابلة للمعرفة اليقينية المطلقة كصورة المثلث؟ ومن المؤكد أن هذا هو المحور الدينامي الذي تدور حوله «الجمهورية» كاملة. وكما رأينا فقد كانت مشكلة العدالة، أي مشكلة الحكومة العادلة حقًا، حاضرة في وعي أفلاطون منذ طفولته. وقد أثارت الحرب الطويلة مع إسبرطة مسألة العدالة كما كان الحال بين أثينا الديمقراطية وإسبرطة المستبدة. ثم كانت اللطمة القاضية ممثلة في قيام الحكومة الأثينية بإعدام سقراط؛ فهل يمكن تحمل ذلك ووصفه بالعدالة؟ وكما رأينا، فقد كان أفلاطون رافضًا للديمقراطية ومؤيدًا للرأي القائل بأنه لا سبيل لقيام مجتمع أساسه العدل إلا إذا أصبح الفلاسفة ملوكًا أو أصبح الملوك فلاسفة.

العدالة: الجمهورية، الكتاب الأول

لكن السؤال الذي يطرح نفسه الآن هو: ما هي الصورة أو المثال الحقيقي الأبدي، الثابت، المطلق للعدالة؟ فالملك – الفيلسوف لابد أن يحكم مسترشدًا بصورة أو مثال العدالة. لاحظ أن أفلاطون يقدم مثال العدالة في الكتاب الأول من *«الجمهورية»*. ويعتقد بعض دارسي أفلاطون أنه ربما قام بتأليف الكتاب الأول من *«الجمهورية»* كمحاورة قصيرة ومكتملة حول مفهوم العدالة، ثم قرر في وقت لاحق استخدامها كمقدمة للجمهورية في محاورته الثانية التي تقدم سردًا موسعًا لبحثه عن صورة العدالة.

وفي الكتاب الأول من *«الجمهورية»*، يوضح أفلاطون خطأ المعتقدات المختلفة الشائعة بشأن العدالة، وذلك لدحض رأي السفسطائيين في العدالة بوجه خاص. ويعرض أفلاطون أربعة آراء عن العدالة؛ أولها رأي سيفالس **Cephalus** وهو تاجر مهذب، كبير

السن، متمسك بالعادات والتقاليد، والذي أجاب، عندما سأله سقراط: ما هي العدالة؟ من منظور رجل أعمال يتحرى العدالة في معاملاته اليومية في عالم التجارة، قائلاً: العدالة هي صدق القول ورد ما للغير. لكن سقراط يدحض هذا التعريف مستخدمًا الوسيلة المعروفة للمنهج السقراطي، ألا وهي المثال المضاد الذي لا يتناسب مع التعريف المقدم. هل يكون من العدل رد الدين لشخص مجنون إذا كنت مدينًا له بسلاح أعطاك إياه عندما كان عاقلاً؟ ويلح سقراط على سيفالس قائلاً له: هل يكون من العدل أن تخبر الشخص المجنون عن المكان الذي يستطيع أن يجد فيه عدوه كي يقتله بالسلاح الذي رددته إليه؟ وبذلك، يتضح أن سيفالس يحتل مستوى متدنيًا للغاية على سلم المعرفة فيما يتعلق بمعرفته بصورة العدالة. فهو يقف عند مستوى الاعتقاد، الفطرة السليمة، الثرثرة داخل الكهف.

أما التعريف الثاني لصورة العدالة، فقد استخلصه سقراط من بوليمارخس Polemarchus ابن سيفالس، وهو أحد الشباب الأثرياء الذين اجتمعوا حول سقراط. ويقدم بوليمارخس الرأي القائل بأن العدالة هي «إعطاء كل امرئ ما يستحق»، بأن تكون صديقًا لأصدقائك وعدوًا لأعدائك. ويفند سقراط تعريف بوليمارخس للعدالة مشيرًا إلى أنه من المؤكد أن الإنسان العادل لن ينصر صديقًا، إلا إذا كان هذا الصديق يقوم بعمل شريف ولن يقدم على إيذاء أي شخص حتى و إن كان عدوًا له.

وبذلك، أصبح الطريق خاليًا لثراسيماخس السفسطائي المدافع عن جميع الآراء التقليدية عن العدالة كالقول بأنها جديرة بالاحترام في التجارة أو مساعدة الأصدقاء وإيقاع الأذى بالأعداء. وينكر ثراسيماخس صراحة وجود أي علاقة تربط بين قوانين الدولة أو المبادئ الأخلاقية للأشخاص الأفراد والعدالة. ويقول بأن ما يريده الأقوياء يصبح قانونًا، وأن عدالة القوانين في أي دولة هي مصلحة الحاكم والأقوى فحسب، في حين أن التزام المرء بالمبادئ الأخلاقية التي ينطوي عليها الخضوع لقوانين مجتمعه ليس سوى إذعان وطاعة عمياء للقوانين التي تحمي الأقوياء وأصحاب السلطة والنفوذ. ويقول ثراسيماخس بأن العدالة هي منفعة الأقوى، والامتثال للقوانين من خلق الضعفاء الذين لا يعرفون أن القوانين لا تخدم مصالحهم لكنها تخدم الحاكم فقط. وهنا يعبر ثراسيماخس بأسلوب فظ

عن نظرية كارل ماركس عن الوعي الزائف للعامل، أو الشخص البروليتاري. ولا يدرك المرء المطيع عند ثراسيماخس، أو المرء البروليتاري عند ماركس، أن قوانين مجتمعه لا تخدم سوى مصالح الطبقة الحاكمة وأنها لا تخدم مصالحه فحسب، بل تستغله أيضًا. ويرفض سقراط زعم ثراسيماخس بأن العدالة هي منفعة الأقوى - كصورة للنسبية الأخلاقية القائلة بأن تقرير ما يصح أخلاقيًا يتوقف على ويكون نسبيًا تبعًا للطرف الأقوى في أي موقف. ويؤكد سقراط أن موقف ثراسيماخس يعني ضمنًا أن الحاكم معصوم من الخطأ في تحقيق ما يرضيه دائمًا. لكنه إذا ارتكب خطأ وراح يحكم بما يحقق النفع لرعيته، فهل يكون عادلاً حينئذ؟ ويحاول سقراط أن يثبت أن الحاكم إذا كان بارعًا حقًا في الحكم فسوف يعمل لصالح رعيته وليس لأجل منفعته الخاصة. كما يحاول سقراط مقارنة الحاكم بالطبيب الذي ينشد الفائدة للجسم الإنساني أولاً رغم تقاضيه أجرًا عن ذلك ثانيًا. وبالمثل فالحاكم ينشد المنفعة لرعيته أولاً ولنفسه ثانيًا.

لكن ثراسيماخس لم يصمت، وساءه نجاح سقراط في تفنيد آرائه. وفي نهاية الكتاب الأول من «الجمهورية»، يواصل سقراط الدفاع عن العدالة كدأب الحاكم الحصيف والرجل الحكيم، لكن التوصل إلى ماهية أو صورة العدالة وتعريفها ما برح يراوده. وببراعة أدبية فائقة، يوضح لنا أفلاطون (بداية من الكتاب الرابع من «الجمهورية») أن بوليمارخس هو من توصل إلى صورة العدالة، فهو القائل بأن العدالة هي إعطاء كل امرئ ما يستحق. ولكن إلى أي مدى كان بوليمارخس الشاب محقًا؟ وكيف تكفل لنا نظرية الصور عند أفلاطون تعريفًا لمفهوم العدالة؟

وتعبر نظرية الصور عند أفلاطون عن رأيه في جميع أنواع الوجود الطبيعي والحيواني والإنساني، في كل نوع منها بصورته أو ماهيته الخاصة التي تضع معيارًا لطبيعته. ويرى أفلاطون أن أي نوع من الكائنات - سواء كان كلبًا أو إنسانًا - له فضيلة ويتصف بالعدل والامتياز طالما كان يؤدي وظائفه وفقًا لطبيعته والمعيار الذي تحدده صورته. ولمعرفة ما هو فاضل أو عادل أو ممتاز أو صالح بالنسبة للإنسان، علينا أن نكتشف صورة الإنسان أو مثاله أو جوهره.

الروح الثلاثية

يقودنا أفلاطون لاكتشاف أن الإنسان ليس له جوهر أو صورة بسيطة لكنها تتكون من عدة عناصر وفقًا لقدراته أو وظائفه الطبيعية المختلفة. والوظيفة التي يختص بها الإنسان وتميزه عن باقي الكائنات الحية هي قدرته على استخدام اللغة والتفكير، أما العنصران الآخران المكونان لجوهر الإنسان أو صورته فهما الشهوات والرغبات والحاجات الجسدية؛ والعنصر الروحي الذي يتم التعبير عنه من خلال المحفزات الشعورية كالغضب والعدوان والطموح والكبرياء والحماية والعفة والولاء والشجاعة.

وتأتي القدرة على استخدام اللغة والتفكير في مقدمة هذه العناصر الثلاثة لما لها من أهمية كبرى في جوهر الإنسان. وتتدرج العناصر الثلاثة التي تتألف منها صورة الإنسان في تسلسل أو بناء هرمي طبيعي يحتل العنصر العقلاني قمته من حيث القوة والقدرة على استيعاب الحقيقة والقيمة. وتأتي الشهوات الجسدية في المستوى الأدنى لهذا التسلسل الهرمي بينما يحتل العنصر الروحي المستوى الأوسط. وهذا هو ملخص ما يعرف بنظرية أفلاطون عن النفس أو الشخصية الثلاثية.

العدالة في النفس

وكما هو الحال بالنسبة لكافة الأشياء الأخرى، فالعدالة أو الفضيلة أو التفوق يقوم على أداء الإنسان لوظائفه وفقًا لصورته أو جوهره. وبذلك، يتبين لنا أن العدالة أو الفضيلة بالنسبة للإنسان هي أداؤه الوظيفي القائم على جوهره الذي اكتشف أفلاطون أنه يتكون من ثلاثة عناصر متميزة تشكل بناء هرميًا من الأدنى (الشهوات الجسدية) إلى الأعلى (العقل).

وفي الكتاب الرابع من جمهوريته (٤٤٣-٤٤٤)، يعرض أفلاطون نظريته عن الصفة الثلاثية للنفس الإنسانية. ويدل وصف أفلاطون للعناصر الثلاثة المكونة للنفس الإنسانية على نفاذ بصيرته وإحاطته بالصراع النفسي. وقد تجاوز في ذلك مذهب سقراط القائل بأن

الفضيلة علم وأننا إذا عرفنا الخير حقًا فسوف نعمل بمقتضاه. لكن أفلاطون يرى أنه برغم أن العقل قد يعرف الخير، فإن عنصر العقل يتعارض مع الرغبات الجسدية. ففي السيناريو المألوف لأفلام هوليوود تتعارض رغبة راعي البقر، الجالس في الحانة تجاه النادلة الحسناء ويحتسى المشروبات الكحولية التي تغريه باحتسائها، مع عقله الذي ينبئه بأنه سوف يقع في مشكلة خطيرة جراء تلك الرغبة.

العدالة والسعادة

ولما كان البشر لديهم نفس ثلاثية، فيما يقول أفلاطون، فإن الخير الأسمى للبشر لا يمكن أن يكون اللذة، ذلك أن اللذة ستكون الهدف من وراء إشباع الشهوات الجسدية التي تشكل عنصرًا واحدًا فقط من العناصر الثلاثة للنفس. ولابد أن يكون الخير الأسمى للإنسان هو الشعور بالسعادة الذي لا يتأتى إلا بأداء الإنسان لوظائفه وفقًا لطبيعته، وإشباع الحاجات الخاصة بالعناصر الثلاثة المكونة لجوهره، وذلك في وجود العقل الذي يحكم العنصر الروحي والشهوات الجسدية. وعندما يؤدي كل عنصر من عناصر النفس دوره على هذا النحو، يمكن القول بأن حياة هذا الشخص أو ذاك تتصف بالعدالة؛ ومن ثم فإن شعوره بعدالة النفس وتكامل شخصيته يمنحه الشعور بالسعادة.

ويخبرنا أفلاطون بأن المبادئ الأخلاقية تقوم على إدراك التوافق أو التوازن بين العنصرين العقلاني واللا عقلاني للنفس والحفاظ عليه. ويمثل هذا التوازن أو التوافق عدالة النفس أو المبادئ الأخلاقية للنفس أو فضيلتها أو امتيازها، وهو ما يؤدي إلى الشعور بالسعادة. ونظرًا لأن هذا التوافق أو التوازن لابد أن يكون معروفًا حتى يتسنى تحقيقه، إذ هو لا يحدث تلقائيًا؛ فإن مذهب سقراط القائل بأن الفضيلة تقوم على المعرفة ينطبق على ما يدعو إليه أفلاطون على نطاق محدود، نظرًا لأن التوافق بين العناصر الثلاثة والشعور بالسعادة الناتج عنه لا يتحقق إلا من خلال المعرفة بالصورة المركبة للطبيعة الإنسانية.

النفس ككائن حي

لم ينظر أفلاطون إلى النفس على أنها مجرد تسلسل أو بناء هرمي بل باعتبارها كائنًا حيًا. ففي الكائن الحي الذي يتمتع بصحة جيدة تكون جميع أجزاء الجسم في حالة ترابط وتوافق. ويقوم كل جزء بوظيفته التي تخدم جسم الكائن الحي كاملاً، وتتخذ الأجزاء المختلفة ترتيبًا هرميًا حسب أهميتها لحياة الكائن الحي بحيث يكون للقلب والكبد على سبيل المثال وظائف أساسية لا تقوم بها الزائدة الدودية. ويكون لتعسر أو سوء الأداء الوظيفي لأي جزء من أجزاء الكائن الحي آثار سلبية على بقية الأجزاء. وبالمثل، فإن تعسر الأداء الوظيفي لأي من عناصر النفس الثلاثة سوف يؤدي إلى استنزاف شعورها بالسعادة. ويرى أفلاطون أنه لا خير في الحياة المكرسة للملذات الجسدية فقط أو حياة الزهد والإعراض عن الملذات الجسدية.

الصراع داخل النفس

ويعي أفلاطون تمامًا مدى قدرة النفس الإنسانية على استيعاب الصراع الداخلي واعتلال الصحة والبؤس. ويتصارع العقل أو المحفز أو الحاجة للوصول إلى حقيقة الصور ومثال الخير مع الشهوات الجسدية؛ نظرًا لأن النفس الإنسانية ترغب في معرفة الصور أو المثل، لكنها تصارع أيضًا ضد هذه المعرفة. ويخبرنا أفلاطون بأنه في الوقت الذي تجذبنا فيه الشهوات اللا عقلانية نحو إشباعها، يقوم العقل بدور «المبدأ الرادع»، كما يخبرنا في الفقرات (٤٣٤-٤٣٦). أما العنصر الثالث الأوسط وهو الجزء الروحي للنفس والذي يتكون من المحفزات الشعورية كالغضب، والطموح، والشجاعة، والكبرياء، والعدوان، فيقوم بدور الوسيط في الصراع بين العنصرين الآخرين نظرًا لمقدرته على القيام بدور العقل أو الشهوات.

والسبيل إلى الصحة العقلية والفضيلة والعدالة هو التكامل بين أقسام النفس المتضادة. ويوضح أفلاطون المشكلات التي يواجهها العقل للسيطرة على الشهوات

والعنصر الروحي في محاورة فايدروس حيث يشبه الإنسان بقائد عربة يجرها جوادان أحدهما خيِّر وسلس الانقياد دون الحاجة إلى سوط أو مهماز وإنما إلى صوت قائد العربة فقط لتوجيهه (العنصر الروحي)، أما الجواد الآخر (الشهوات الجسدية) فهو جموح وصعب الانقياد ولا يكف عن الاندفاع خارج الطريق ومحاولة الفرار. ويقوم قائد العربة (العقل) بجذب الجوادين المندفعين في اتجاهين مختلفين. و هنا، يصور أفلاطون العناصر الثلاثة المتضادة للنفس أو الشخصية وقدرتها الكامنة على إحداث اضطراب وصراع شديد وانهيار. وفي موضع آخر من «الجمهورية» يشبه أفلاطون عنصر العقل بإنسان، والعنصر الروحي بأسد، والشهوات الجسدية بتنين متعدد الرؤوس، وبذلك تكون مشكلة تحقيق التكامل للنفس هي: كيفية إقناع الأسد بمساعدة الإنسان في التحكم في التنين.

وفي الشخصية العادلة أو الأخلاقية أو العاقلة يكون العقل هو الحاكم والمسيطر، ولذا فعندما يؤدي وظيفته كسيد على عناصر النفس الأخرى فإنه يظهر فضيلته وهي الحكمة. وبالمثل، فعندما يؤدي العنصر الروحي وظائفه العدوانية، الطموحة، البطولية داخل تركيبة النفس، فإنه يظهر فضيلته وهي الشجاعة. ويمكن للمرء أن يكون شجاعًا في الحب أو الحرب أو المنافسات الرياضية أو التجارية أو الفكرية. وأخيرًا، فعندما تؤدي الشهوات وظائفها الخاصة بطريقة صحيحة ومناسبة فإنها تظهر فضيلتها الخاصة وهي الاعتدال وهي فضيلة الإبقاء على إشباع الحاجات الجسدية في إطار الحدود المقبولة أو المعتدلة.

نظرية الأنواع الثلاثة للنفس

رغم أن النفس الإنسانية تتكون من هذه العناصر الثلاثة، فالبشر يختلفون تبعًا للعنصر السائد في شخصياتهم؛ فالعقل ليس العنصر السائد لدى جميع الأشخاص. وقد اعتمد أفلاطون على نظرية فيثاغورس للأنواع الثلاثة للبشر في تطوير النظرية القائلة بأن هناك ثلاثة أنواع للنفوس أو الشخصيات يغلب على كل منها عنصر مختلف، وتكون الغاية هي إشباع الحاجات الخاصة بهذا العنصر. فهناك نوع من النفوس التي يغلب عليها العقل وغايتها هي الحقيقة والحكمة، وهناك نوع من البشر يغلب عليه العنصر الروحي وغايته

النجاح ونيل الثناء، وهناك نوع من البشر تغلب على شخصيته الشهوات الجسدية وغايته المال والكسب المادي.

نظرية فرويد الثلاثية للشخصية (النفس)

يمكن القول بأن نظرية سيجموند فرويد هي أشهر نظرية ثلاثية للشخصية أو النفس بعد نظرية أفلاطون، حيث يشكل الهو id والأنا *ego* والأنا العليا *superego* التركيبة الثلاثية للشخصية أو النفس. وتتفق نظرية فرويد الثلاثية مع نظرية أفلاطون في التأكيد على ضرورة ترابط وتوافق جميع أقسام الشخصية أو النفس لصالح الشخصية أو مجمل النفس مع إمكانية نشوب صراع شديد بين العناصر المكونة. والهو يكون بمثابة مركز الغرائز الجنسية والعدوانية وكذلك غرائز حفظ النفس؛ والأنا العليا هي مركز الضمير الذي يفرض قيودًا صارمة على إشباع الغرائز؛ والأنا هي مركز الذكاء الذي يتوسط بين مطالب الهو غير الواقعية التي تسعى للإشباع المباشر والقيود العقابية التي تفرضها الأنا العليا عليها.

ويمكن مقارنة مفهوم أفلاطون للشهوات الجسدية بمفهوم فرويد عن الهو وإن كان الأخير أكثر تعقيدًا بكثير، كما توجد فروق أساسية بين النظريتين. فنجد أن فرويد قد حط من مرتبة العدوان – وهو جزء من العنصر الروحي عند أفلاطون – جاعلاً منه أحد المحفزات أو الغرائز. وتنبئنا المكانة الرفيعة التي حظي بها العدوان عند أفلاطون عن أهمية الحرب في العالم اليوناني والمنزلة الجليلة للمحاربين عند الأثينيين. وتتمثل الفروق الرئيسية الأخرى في تقسيم فرويد للعقل إلى جزأين هما الأنا والأنا العليا. وقد أعطى الأنا وظائف العقل المرتبطة بالإدراك والذكاء، وأعطى الأنا العليا وظائف العقل المرتبطة بالأحكام الأخلاقية ومعرفة الخير. وينطوي كلا التحولين على الحط من مرتبة العقل؛ فعنصر العقل الذي يدمجه فرويد في الأنا تنزل مرتبته من تقديم المعرفة بالصور أو المثل الأبدية إلى الفهم العلمي المحض دون معرفة الصور أو المثل، كما أن عنصر العقل الذي يدمجه فرويد في الأنا العليا تهبط درجته من تقديم المعرفة بالصور الأخلاقية لمثال الخير

إلى التبرير العقلاني للغرائز النفسية وآليات الدفاع عن النفس. ومن المؤكد أن فرويد كان على علم ودراية تامة بنظرية أفلاطون، ذلك أنه استخدم تشبيه أفلاطون للجواد الجموح مرتين. ففيما يتعلق بـ الهو – وهو مركز الرغبات الجنسية والعدوانية طبقًا لفرويد – نجد أن الأنا التي هي مركز العقل تشبه إنسانًا يمتطي صهوة جواد وعليه أن يتحكم في القوة الفائقة للجواد. ونتحول الآن إلى فلسفة أفلاطون السياسية، حيث يقول إن العدالة مكتوبة بحروف كبيرة، وبذلك ننتقل من عدالة النفس إلى عدالة الدولة.

(٥)

الدولة المثالية

فلسفة الأخلاق: الحياة السعيدة

لماذا لا نحيا حياة المجون وإشباع الشهوات الجسدية، حياة اللذة ***hedonistic life*** حيث يتم طلب اللذة باعتبارها الخير الأسمى، حياة الإسراف في الطعام والشراب وإدمان الجنس والمخدرات والكسل وجميع المتع واللذات التي تدغدغ الجسد؟

ويجيب أفلاطون على هذا السؤال ببراعة المرة تلو المرة، وبطرق مختلفة. لكنه يؤكد دائمًا على أن: (١) اللذة ليست الخير الأسمى للبشر؛ (٢) إذا كنت تسعى وراء اللذة على أنها الخير الأسمى وغايتك الأخلاقية، فسوف تدمرك. فلماذا لا تكون اللذة وإشباع الشهوات الجسدية الخير الأسمى للبشر؟ والسبب في ذلك، كما يقول أفلاطون، هو أن الخير الأسمى لأي شيء سواء أكان من البشر أو من غير البشر يقوم على أدائه لوظائفه وفقًا لطبيعته الخاصة وصورته أو ماهيته؛ فالمثل الأخلاقية لا تقوم على مخالفتي لطبيعتي، بل على التوافق مع طبيعتي وإدراك قدراتي وإمكاناتي كإنسان.

وطبيعتي كإنسان لا تتكون من شهواتي الجسدية فحسب، بل من العنصرين الآخرين للنفس الثلاثية: العنصر الروحي للطموح والشجاعة وإثبات الذات والإيثار والمحفزات، وكذلك قدرتي على الكلام والتفكير. وبالنسبة لي، فالخير الأسمى يتطلب مني الوفاء بحاجات العناصر الثلاثة لنفسي جميعها، وليس الحاجات الخاصة بعنصر واحد منها وهو الشهوات الجسدية. كما أن الخير الأسمى يكمن في الوفاء بحاجات العناصر الثلاثة

لطبيعتي الخاصة تبعًا لتوافقها أو ترتيبها الصحيح على هيئة تسلسل هرمي يحتل العقل أعلى مراتبه باعتباره العنصر الأهم، بينما تكون العناصر الجسدية في أدنى مراتبه، والمحفزات في مرتبة وسطى بينهما. ويقول أفلاطون إن «الإنسان العادل لا يسمح للعناصر المتعددة في نفسه بأن يتعدى كل واحد منها على وظائف الآخر». ويضيف أفلاطون في موضع آخر: «فهو يرتب بيته» حتى لا تنتزع الشهوات الجسدية وظيفة الحاكم من العقل. والشخص العادل أو الخلوق هو الذي يعمل على إشباع الحاجات الخاصة بالعناصر الثلاثة لطبيعته حسب ترتيبها الصحيح، وذلك عن طريق معرفة الذات وضبط النفس.

تناغم النفس

وتشكل الأقسام الثلاثة للنفس حسب ترتيبها من الأعلى إلى الأدنى، جنبًا إلى جنب مع الأوسط، تناغمًا يشبه العلامات الموسيقية العليا والدنيا والوسطى في وتر موسيقي؛ ذلك التناغم الذي يقول أفلاطون عنه إنه يشبه درجات السلم الموسيقي. وكما كان الحال في نظرية الأنواع الثلاثة للبشر، فإن أفلاطون يعتمد هنا على عالم الرياضيات - الفيلسوف فيثاغورس في إحداث تجانس بين تناغم النفس، وتناغم النسب الرياضية، وتناغم الوتر الموسيقي. ويؤدي التناغم الصحيح لأقسام النفس إلى «تصالح الإنسان مع نفسه»، وذلك لوفائه بالحاجات المرتبطة بطبيعته الخاصة. والحياة السعيدة هي الحياة التي تتصف بالتوازن والتناغم، والتي تفي بحاجات العناصر الثلاثة للنفس حسب ترتيبها الصحيح. والحياة السعيدة هي حياة الفضيلة والتفوق والسعادة. ولابد للطموح وإثبات الذات والولاء وغيرها من الطاقات الروحية أن تحفز النفس على النشاط والإنجاز، ولابد أن تخضع لتوجيه وسيطرة العقل. والحياة السعيدة، كما يصفها أفلاطون، يطلق عليها أحيانًا حياة العقل، حيث تكون السيادة للعقل على الطاقات الروحية والشهوات الجسدية. وبذلك يتبين لنا أن أفلاطون يجيب على السؤال القائل: لماذا لا نحيا حياة المجون؟ بصياغته الخاصة للمثل الأعلى اليوناني لتطور البشر المتفوقين من حيث العقل والجسم والشخصية. ومن الشائع القول بأن العالم الغربي قد ظل على مدى ألفين وخمسمائة عام محبًا وممجدًا لحضارة أثينا

القديمة. وأغلب الظن أن سر جاذبية المثل الأعلى اليوناني للحياة السعيدة ورؤية أفلاطون للحياة السعيدة – على أنها حياة الإشباع المتوازن للحاجات الخاصة بطبيعتنا الإنسانية المعقدة، حياة الصحة والنشاط والطاقة والشجاعة والعفاف والذكاء والحكمة والسعادة – يكمن في كونه رمزًا لمثال الخير والمبدأ الكامل للحقيقة والجمال والخيرية.

فلسفة الأخلاق عند أفلاطون: ملخص

هذه إذن هي الفلسفة الأخلاقية أو علم الأخلاق عند أفلاطون. ويمكن تعريف الفلسفة الأخلاقية أو علم الأخلاق بأنها ذلك الفرع من الفلسفة الذي يدرس طبيعة الخير والشر، الصواب والخطأ، الواجب والالتزام. وتطرح أسئلة مثل: هل هناك خير أسمى، خير مطلق للبشر أم أن الخير نسبي تبعًا للزمان والمكان، والتاريخ والثقافة كما قال السفسطائيون؟ هل الخير الأخلاقي الأسمى هو تحقيق السعادة أم أداء المرء لواجبه؟ هل يمكن معرفة الخير؟ هل الخير معقول أم أنه مجرد صوت للانفعالات الروحية والشهوانية؟ ما معنى فعل الصواب وفعل الخطأ؟ وقد رأينا أن أفلاطون يؤكد بالفعل على وجود خير أسمى للإنسان، وعلى أن هذا الخير مطلق، أبدي، ثابت؛ وأنه يمكن معرفته، وعقلاني. فما هو إذن الخير الأسمى طبقًا للأخلاق عند أفلاطون؟ ويرى أفلاطون أن الخير الأسمى للبشر هو السعادة التي تنتج عن الوفاء بحاجات الأقسام الثلاثة للنفس تحت حكم العقل. وما هي الفضيلة طبقًا للأخلاق عند أفلاطون؟ الفضيلة أو السلوك القويم في الحياة هو العمل الناتج عن المعرفة، معرفة النفس الثلاثية، والصور، ومثال الخير. وقليلون هم الذين يمتلكون هذه المعرفة ويجب عليهم السيطرة على سلوك بقية أفراد المجتمع. وتقوم الأخلاق عند أفلاطون على رؤية سقراط الأصلية للفضيلة على أنها علم.

الفلسفة السياسية

ينبئنا أفلاطون بأننا إذا أردنا صورة أوضح للأخلاق بالنسبة للشخص الفرد، فلابد أن نتحول إلى الدولة حيث تكون العدالة «مكتوبة بحروف كبيرة» حتى يسهل علينا رؤيتها.

ومشكلات الدولة هي الموضوع الرئيسي للجمهورية: مشكلات الفلسفة السياسية. وتعرف الفلسفة السياسية بأنها ذلك الفرع من الفلسفة الذي يدرس المشكلات مثل: ما هو المجتمع الصالح؟ ما هي العدالة؟ ما هي السلطة والسيطرة ولمن يجب أن تكون؟ ما هي علاقة التبعية – السيادة بين الفرد والدولة؟ هل توجد الدولة لخدمة الفرد أم أن الفرد يوجد لخدمة الدولة؟ وتجيب فلسفة أفلاطون السياسية على هذه الأسئلة اعتمادًا على فلسفته الأخلاقية. وقد صاغت فلسفته الأخلاقية صورة أو مثال العدالة في النفس الإنسانية. ويتصف الإنسان الفرد بالعدالة أو الفضيلة، طالما كان يعيش وفقًا للتركيب المتناغم لأقسام النفس الثلاثة.

ولكن ما هي علاقة العدالة في الشخص الفرد بالعدالة في المدينة؟ ويجيب أفلاطون على ذلك بقوله إن البشر حيوانات اجتماعية بطبيعتهم ولديهم رغبة فطرية في العيش في جماعات. وهم يعتمدون على المجتمع لتحقيق ما فيه الخير والمصلحة لهم وإشباع حاجاتهم الحياتية. وبذلك فالمدن والحكومات طبيعية تمامًا مثل البشر. وهنا يخالف أفلاطون واليونانيون العقيدة المسيحية التي تقول بأن الدولة ليست طبيعية أو خيرة، لكنها شر لابد منه لمنع الشر الأكبر الذي يمكن أن ينتج عن الانفعالات الإنسانية الهوجاء والعنف الإنساني غير المقيد. وكما سنرى، فنظرة أفلاطون إلى الدولة على أنها طبيعية وخيرة بصورة كامنة، تتعارض مع نظرة كارل ماركس إلى الدولة على أنها ديكتاتورية ظالمة تمارسها الطبقة الحاكمة لاستغلال الطبقات الاجتماعية الأخرى اقتصاديًا ومنع تطورها وحريتها. ويرى أفلاطون أن المدينة الصغيرة نسبيًا وذات البناء المحكم بشكل وثيق توفر المكان الطبيعي لحياة الإنسان، ذلك الحيوان الاجتماعي. وفي الوقت الذي تؤكد فيه المسيحية على أن الحياة السعيدة تقوم على العلاقة السليمة بين الفرد المنعزل والله دون التركيز على أهمية العلاقات الاجتماعية، يرى أفلاطون واليونانيون أن الحياة السعيدة لا يمكن أن تتحقق إلا في الدولة السعيدة. فما هي إذن الدولة السعيدة؟ وما هي العدالة في الدولة بوصفها التنظيم السياسي أو الحكومة للمدينة؟

العدالة في الفرد وفي الدولة

هناك تطابق بين العناصر التي تتألف منها المدينة والعناصر التي تتألف منها نفس الإنسان الفرد. والعدالة أو الفضيلة أو الأخلاق في المدينة تشبه نظيرتها في الفرد. ويرى أفلاطون، على عكس ما يراه بعض الفلاسفة السياسيين المتأخرين، أنه لا توجد مبادئ أخلاقية للفرد وأخرى للدولة، وهو ما يجنب الدولة عبء البحث عن مبادئ أخلاقية تحكم الأفراد. فما هي إذن عناصر الدولة المقابلة لعناصر النفس الثلاثية؟ ومثل النفس الإنسانية الثلاثية للفرد، فكل دولة أيًا كان نوعها تتألف بالضرورة من ثلاثة أقسام، وهذه هي طبقاتها الاجتماعية: طبقة المنتجين وطبقة الجند والطبقة الحاكمة.

وفي المدينة المثالية، أي الجمهورية التي يضع سقراط وأتباعه من الشباب تصميمًا لها، سوف تؤدي كل طبقة من هذه الطبقات الثلاث وظيفة حيوية نيابة عن المجتمع الذي يشكل الوحدة العضوية. وسوف تقوم طبقة المنتجين بتزويد نفسها والطبقتين الأخريين بضروريات الحياة من الطعام، والمأوى، والملبس، والحرفة، والتجارة. وتتألف طبقة المنتجين من المزارعين، والرعاة، والحدادين، والصيادين، والنجارين، وصانعي الأحذية، والنساجين، والعمال، والتجار، وبائعي التجزئة، والمصرفيين. وتقابل طبقة المنتجين العنصر الشهواني في نفس الإنسان الفرد (كما هو موضح أدناه)، وطبقة الحراس أو الحكام عنصر العقل، وطبقة المساعدين والجند التي تساعد الحراس في أداء عملهم العنصر الروحي.

النفس الثلاثية	الدولة الثلاثية
العقل العنصر الروحي الشهوات الجسدية	الحراس المساعدون والجند المنتجون

وسوف تكون طبقة المنتجين من ذلك النوع من البشر الذين تغلب عليهم الشهوات الجسدية ويعيشون من أجل المال. والطبقة الحاكمة من ذلك النوع من البشر الذين يغلب عليهم العقل ويعيشون من أجل الحقيقة فقط. وطبقة المساعدين والجند من ذلك النوع من البشر الذين يغلب عليهم العنصر الروحي ويعيشون من أجل النجاح في أعمالهم التي تتصف بالعدوانية والشجاعة. وهكذا، فإن كل طبقة في الدولة تقابل قسمًا من أقسام النفس ووظيفته. كما أن الترتيب الهرمي لطبقات الدولة الثلاث يقابل الترتيب الهرمي لأقسام النفس الثلاثية. وتقوم طبقة الحراس بتوجيه طبقة المنتجين والسيطرة عليها. كما تخضع طبقة الجند والمساعدين، ذات الارتباط الوثيق بالحراس، لتوجيهها وسيطرتها. ويقابل عدالة أو تفوق النفس، باعتباره التناغم أو الترتيب الصحيح، عدالة الدولة حيث تقوم كل طبقة بأداء وظيفتها الخاصة بطريقة توافقية في بناء هرمي تحت حكم الأشخاص الأكثر عقلانية.

ولكن لماذا يجب أن يكون حكم الدولة بيد مجموعة من صفوة الأشخاص الأكثر عقلانية؟ ويبدو ازدراء أفلاطون للديمقراطية جليًا، ويسوق مبرراته لهذا الازدراء على نحو متكرر في جميع أجزاء «الجمهورية»: فهو يرى أن الأكثرية تفتقر إلى الذكاء والمعرفة اللازمين للحكم، وأنه لا هم لها سوى جمع المال، وأنها خاضعة لسلطان الشهوات الجسدية والمشاعر المتقلبة التي يصعب التنبؤ بها، ومن السهل استمالتها والتأثير عليها من قبل الغوغاء. وهذه الصفات جميعها تجعلهم غير مؤهلين لأن يحكموا، ومع ذلك فالديمقراطية تمنحهم الحق في أن يحكموا. ويدافع أفلاطون عن فكره هذا بقوة في محاورة بروتاجوراس حيث يشير إلى أن كل منا في حياته اليومية يطلب مشورة المتخصص الحكيم الخبير، وليس مشورة الأكثرية الجاهلة. ويقول أفلاطون إنك عندما تصاب بالمرض فأنت تذهب إلى أكفأ طبيب يمكنك العثور عليه دون أن تسأل كل من يقابلك في الشارع طلبًا للمشورة، ولا تجري تصويتًا بين أكبر عدد ممكن من الناس لتحديد ماهية مرضك أو ما يجب أن تفعله بشأنه. فلماذا إذن نلجأ لاستشارة الأكثرية الجاهلة عندما يتعلق الأمر بمشكلات الكيان السياسي التي تؤثر على صحة الدولة، تلك المشكلات ذات الأهمية السياسية القصوى في الشئون الداخلية والخارجية؟ ثم يتساءل قائلاً:

> عندما نجتمع نحن أهل أثينا في المجلس، ويكون الأمر المعروض بين أيدينا متعلقًا بالبناء، يتم استدعاء البنائين كمستشارين، وعندما يتعلق الأمر ببناء السفن نستدعي صناع السفن... ولكن عندما يتعلق الأمر بشأن من شئون الدولة يكون للجميع حرية إبداء الرأي: النجار، والسمكري، والإسكافي، والتاجر، وربان السفينة، والأغنياء والفقراء، وعلية القوم وأسافلهم – وكل من يرغب فى أن يبدي رأيه ولا أحد يوبخه، كما في الحالة السابقة، دون علم أو معرفة... ومع ذلك فهو يقدم المشورة.

إن ما يريد أفلاطون قوله هنا هو أن حكم المجتمع مهارة تتطلب تدريبًا متخصصًا ومكثفًا لا يقل عن تدريب صانع السفن أو صانع الأحذية أو الطبيب، بل يفوقه بكثير. فما هو إذن التدريب اللازم لأولئك الذين ستكون لديهم القدرة على تسيير وتوجيه سفينة الدولة بكفاءة وحكمة؟

طبقة الحراس: الاختيار والتنشئة

ويجيب أفلاطون على ذلك من خلال نظريته عن اختيار وتعليم طبقة الحراس أو الحكام. فكيف يمكن اختيار أفراد طبقة الحراس؟ إن عضوية الطبقة الحاكمة، أي طبقة الأفراد الذين يغلب عليهم عنصر العقل، مشروطة بالمستوى الفطري للذكاء. وبعض البشر مؤهلون بطبيعتهم لأن يكونوا حكامًا – فلاسفة والبعض الآخر لأن يكونوا جنودًا، وفريق ثالث لأن يكونوا منتجين. ويرى أفلاطون أن الوراثة هي العامل الرئيسي في الذكاء وأنه من المرجح لأبناء الأشخاص الأكثر ذكاء أن يتمتعوا بأعلى درجات الذكاء أيضًا، في حين أن أبناء أولئك ذوي القدرة الفطرية المؤهلين لأن يكونوا صانعي أحذية فقط، سوف تكون لديهم القدرة الفطرية لأن يصبحوا صانعي أحذية أيضًا. ونظرًا لأن أفلاطون كان مدركًا تمامًا للاستثناءات، فقد قرر حتمية إتاحة مراتب طبقة الحراس – طبقة الصفوة

من الأذكياء – لأبناء الطبقات كافة، وإبقاء جميع الأطفال تحت الملاحظة والاختبار بشكل مستمر في أنحاء الجمهورية خلال السنوات الأولى لنمو الطفل، وذلك للتعرف على الأطفال الذين يكون لديهم من الذكاء ما يؤهلهم للتدريب على مهام طبقة الحراس.

وبذلك، تكون المقدرة العقلية الفطرية أساسًا لاختيار الحراس من كافة الطبقات. ويمتلك النساء والرجال المقدرة الفطرية للذكاء التي تؤهلهم للانضمام إلى الطبقة الحاكمة. ويحتل أفلاطون مكانة بارزة في تاريخ الفلسفة الغربية كأول مؤيد (إلى جانب سقراط) للمساواة العقلية بين الجنسين. وقد أشادت الحركة النسائية المعاصرة بالكتاب الخامس من «الجمهورية» لدفاعه عن المساواة بين الجنسين. ويقول أفلاطون بأن هناك فرقًا واحدًا فقط بين الرجال والنساء، وهو أن الرجال ينجبون والنساء يحملون الأطفال. لكن هذا الفرق لا علاقة له بأداء العمل في الحياة السياسية للمدينة. والنساء، كالرجال، لديهن قدرات فطرية تؤهل البعض منهن للانضمام إلى طبقة الحكام، والبعض الآخر لطبقة الجند والمساعدين، وفريق ثالث لطبقة المنتجين. ولذا، فسوف تشارك نساء الجمهورية في حياة الطبقات الثلاث.

فكيف إذن يتم تدريب الحكام؟ يتم تدريبهم عن طريق التعليم والعمل في خدمة الدولة. ويبدأ تعليم أولئك الذين يتم اختيارهم ليكونوا حراسًا بالموسيقى والأدب لتهذيب العقل، والرياضة البدنية للتمتع بالقوة والصحة. وبعد ذلك يرتقون على الخط المقسوم للمعرفة لتدريبهم على الرياضيات والفلك والعلوم الأخرى التي توجد موضوعاتها في العالم المعقول. ومع ذلك، لن يكون التعليم الرياضي «بمفهوم التجار بقصد الشراء أو البيع» أو من أجل الاستخدامات العسكرية للرياضيات فحسب، ولكن حتى يتسنى لهم الانتقال من معرفة عالم التغير فقط إلى معرفة الوجود الحقيقي، ومن معرفة الأشياء المتغيرة للعالم المرئي إلى الحقائق الأبدية للعالم المعقول.

وعند بلوغهم سن الثلاثين سيكون أولئك الذين اجتازوا بنجاح سلسلة من الامتحانات التنافسية وأثبتوا امتلاكهم للذكاء، وقوة واتزان الشخصية، والقوة الجسمانية والقدرة

على الاحتمال قد أتموا تعليمهم في المستوى الثالث للخط المقسوم. وسوف تتم تصفية مجموعة المرشحين ثانية ولآخر مرة، وسوف يكون من بقي منهم مؤهلاً لمواصلة تعليمه والانتقال إلى دراسة الجدل وهو أعلى مستويات المعرفة، حيث إن العقل هو الوسيلة الوحيدة أمام المرشح لطبقة الحراس للتوصل إلى معرفة الحقائق الأبدية، ويقصد بها الصور أو المثل وعلاقاتها التبادلية وشموليتها. وسوف يتم تكريس خمس سنوات للتدريب على الجدل. وفي نهاية الأمر يدرك المرشح، ذكرًا كان أو أنثى، «الخير المطلق عن طريق الرؤية العقلية التي تصل به إلى حدود العالم العقلي». وفي هذه المرحلة وعند بلوغ المرشحين المتدربين سن الخامسة والثلاثين سوف يتم «إعادتهم إلى الكهف»، فيما يقول أفلاطون، وإجبارهم على شغل وظيفة عسكرية أو أي وظيفة أخرى يكون الشباب مؤهلين لشغلها. والغرض من إعادتهم إلى كهف الحياة السياسية هو إعطاؤهم خبرة الممارسة السياسية اليومية مع ملاحظة كيفية تعاملهم مع الإغراءات المختلفة. وسوف يكونون مطالبين بقضاء خمسة عشر عامًا في فترة الاختبار هذه. وفي سن الخمسين يتم إلحاق من اجتاز منهم الاختبار الأخير للذكاء والشخصية بالطبقة الحاكمة، وتكون مسئوليتهم حكم أنفسهم وجميع الطبقات الأخرى باستخدام الحقيقة المطلقة التي عرفوها من خلال تعليمهم وتدريبهم الطويل على المعرفة والفضيلة. ولا ريب أنهم بذلك قد أصبحوا ملوكًا – فلاسفة.

ولكن كيف ستكون حياتهم؟ الواقع أنها ستكون حياة تتصف بأقصى درجات ضبط النفس والتفاني وإنكار الذات، ومع ذلك فهي حياة مكرسة للحقيقة وأداء العمل المنوط بهم. ويحظر على طبقة الحراس وطبقة الجند امتلاك أي عقار خاص أو مال. ولابد لهم من العيش، رجالاً كانوا أو نساء، كالجنود في ثكنات وتناول الطعام في موائد مشتركة والنوم في مساكن مشتركة، وسوف يمدهم المنتجون بالطعام والملبس وكافة لوازمهم، ولابد أن يكون طعامهم بسيطًا وبكميات معتدلة، ولن تكون لهم أي حياة أسرية حتى لا تتعارض ولاءاتهم الأسرية مع ولائهم للدولة. ورغم كونهم في ريعان الشباب من الناحية البدنية، فإن إشباعهم الجنسي يقتصر على مناسبات محددة وقليلة للغاية يكونون مطالبين فيها بتنشئة

الأطفال للمحافظة على أعداد طبقة الحراس. ويطلق أفلاطون على هذه المناسبات «الزيجات المقدسة» وهي زيجات مؤقتة من أجل إنجاب الأطفال. وهذه الزيجات من الأهمية بمكان، وذلك لأنها لا تعتمد على التفضيل الشخصي فحسب. وتوصف خطط أفلاطون لتنشئة حكام الجمهورية بأنها مثالية، حيث تفوق أي شيء يمكن التنبؤ به في مجتمعنا الحالي. ويفكر أفلاطون في تنشئة البشر بأسلوب علمي وبعناية فائقة مثلما يقوم شقيقه جلوكون بتربية الكلاب أو مثلما نقوم نحن بتربية خيل السباق. ولا توجد لدى أفلاطون أي من المخاوف التي يبديها الكثير من المعاصرين إزاء الاستفادة من المعرفة العلمية المستمدة من علم الوراثة في إنجاب أناس ذوي قدرات عقلية وبدنية فائقة. ولما كانت نظرية أفلاطون قد أمدته بمعيار يقيني مطلق للتفوق الإنساني عقلاً وجسدًا وشخصية، فهو يدعو إلى تنشئة الحراس الذين يتمتعون بهذه الصفات. وهكذا، يسأل سقراط جلوكون (*الجمهورية* ٤٥٩): «أرى في بيتك كلاب صيد... أفتستولدها كلها على السواء؟ ألا تعنى باستيلاد الأفضل منها ما أمكنك؟... واستيلاد ما يكون منها في شرخ الصبا؟» والحقيقة أن تنشئة حراس الجمهورية تتطلب نفس القدر من الاهتمام والعناية.

ويتم تحديد من سيتزوج بمَن بواسطة الحراس الأكبر سنًا، بحيث يتم تزويج أفضل الحراس الإناث بأفضل الحراس الذكور. ولن يتم إخبار المشاركين في هذه الزيجات المقدسة باختيار أزواج لهم. ومنعًا للشكوى من جانبهم يتم إخبارهم بأن التزويج يتم عن طريق اليانصيب. وهذه أكذوبة لكنها «أكذوبة ذات هدف نبيل»، حسب زعم أفلاطون؛ وذلك لأنها تخدم مصلحة الدولة. وتتم تربية الأطفال الذين يولدون من تلك الزيجات بعناية فائقة في مراضع عمومية، ولن يكون لهم أي ارتباط بآبائهم الطبيعيين، بل يتخذوا من جميع الحراس الذين جمعت بينهم الزيجات المقدسة آباء لهم. أما الأطفال ذوو الإعاقات الذهنية أو البدنية أو المشوهون، فيتم إبعادهم على الفور حتى يموتوا في مكان ما لا يعرفه أحد. ويبرز هذا الطرح الجريء الذي يقدمه أفلاطون للهندسة الوراثية وقتل الأطفال للتعامل مع المعاقين أو المشوهين في الجدل الدائر حاليًا حول هذه القضايا.

حياة طبقة المنتجين

وعلى عكس حياة طبقة الحراس التي يغلب عليها ضبط النفس والزهد الشديد، تبدو حياة طبقة المنتجين سهلة لينة. وباستثناء القوانين واللوائح الحكومية التي يفرضها الحكام فحياة المنتجين تتبع الأنماط القديمة المألوفة للمنزل والملكية، الأسرة والأطفال، العمل والراحة، الترفيه والأخبار اليومية. والمنتجون يحبون المال بطبيعتهم، ويدعو أفلاطون إلى تقنين جمع المال من أجل الحفاظ على الاعتدال الاقتصادي في الجمهورية وحتى لا يزداد المنتجون – الأكثر ذكاء – ثراء ويزداد الباقون فقرًا، وهو ما سيؤدي حتمًا إلى نشوب الصراع.

وطبقة المنتجين هي الطبقة الأكثر تحررًا في الجمهورية؛ فهي الطبقة الوحيدة من بين الطبقات الثلاث المصرح لها بجمع الذهب والفضة، والعيش في وحدات أسرية، والاشتغال بالمهن والحرف التقليدية خاصتها في أغلب الأحوال، والتمتع بالحرية الجنسية. ويتم تعليم كل فرد من أفراد طبقة المنتجين حرفة أو مهنة – الزراعة، الصرافة، النجارة – تبعًا لقدراته الخاصة واحتياجات المجتمع التي تحددها طبقة الحراس. ونظرًا لعجزهم عن استيعاب المفاهيم المجردة، فلن يجدي معهم التعليم عن طريق الصور أو المثل. ويتعين إعطاؤهم نوعًا آخر من «التعليم» يكون للدعاية والرقابة الحكومية دور فيه.

ويدعو أفلاطون، ضمن مخططاته للجمهورية، إلى إنشاء هيئات ومؤسسات حكومية للرقابة والدعاية. ولابد من خضوع المنتج للدعاية الحكومية التي تغرس الولاء والوطنية وحب العمل في النفوس، وتغذي الترابط الاجتماعي. ولا تقل الحاجة إلى الرقابة أهمية عن الحاجة إلى الدعاية لخلق المعتقدات والمواقف المرجوة. ومهمة الحراس هي حماية كافة الطبقات من الانسياق وراء الشعراء، والكتاب المسرحيين، والموسيقيين، والرسامين، والخرافات، والأساطير، والقصص عن الآلهة، وقصائد الشعر الملحمي والتراجيديات، والتي تتطلب جميعها وجود رقابة. ويعارض أفلاطون – أخلاقيًا – تصوير الشاعر هوميروس للآلهة على أنها متصارعة، ومحبة للانتقام، وكاذبة. كما أنه يعارض تصوير

الفسق والفجور في المسرحيات والألحان الموسيقية التي تحض على الدعة والتخنث. ويقول في الكتاب الثاني من «الجمهورية»: «يجب ألا يتلى على مسمع شاب يشاهد مسرحية أنه لم يفعل شيئًا يستدعي الدهشة إذا ارتكب شر الموبقات».. استنادًا إلى أنه بذلك لم يفعل إلا ما فعله كبار الآلهة قبله. ومن المؤكد أن أفلاطون كان سيرى تكرار مشاهد العنف في التلفاز – باعتبارها مشاهد لها التأثير ذاته؛ أي إخبار المشاهدين بأن القتل أمر عادي وشائع، ومن ثم فهو أمر مقبول. ولو أن أفلاطون كان حاضرًا اليوم، وسط الجدل الدائر حاليًا حول تأثير العنف في التلفاز على الأطفال، لوقف مناديًا بالرقابة على العنف وما يشاهده الكبار والصغار، لما له من تأثير مدمر على النسيج الأخلاقي لجمهوريتنا. ويقدم أفلاطون حجتين للرقابة على العنف: أولاهما، أن صورة العنف المتكررة تؤدي إلى إشاعته ومن ثم قبوله؛ وثانيهما، أن صورته تحرض على ارتكاب أعمال العنف.

ويتهم بعض نقاد أفلاطون جمهوريته بأنها مناهضة للديمقراطية، وهي كذلك بالفعل. واتهمها آخرون بأنها تناصر الشيوعية، بينما وصفها فريق ثالث بأنها تدعو إلى الفاشية. فهل أفلاطون شمولي في سياسته؟ إن الشمولية شكل من أشكال السياسة في القرن العشرين الذي لا سبيل لمقارنته مقارنة ذات معنى بسياسة دولة المدينة اليونانية القديمة. ورغم ذلك، فهناك بعض أوجه شبه؛ فقد رفض أفلاطون – شأنه في ذلك شأن الحكومات الشمولية، اليمينية واليسارية، والفاشية والشيوعية – مذهب الفردية والديمقراطية، ودافع عن تبعية الفرد وخضوعه لسيادة الدولة وسلطانها. وكما هو الحال بالنسبة للحكومات الشمولية، أنكر أفلاطون الحقوق الفردية والحريات المدنية وسيادة القانون، ونادى بأن يكون الحكم للنخبة في ظل رقابة الدولة وسيطرتها الفكرية عن طريق الدعاية، وسيطرة الدولة على الاقتصاد، وإقحام الدولة في كافة مجالات الحياة الخاصة. لكن المتوقع أن أفلاطون كان سيمقت الشمولية الحديثة تمامًا كمقته لفلسفة ثراسيماخس القائلة بأن العدالة هي تحقيق مصلحة الأقوى. ويرى أفلاطون أن المبرر الوحيد لقيام دولته الخاضعة للنظام والحكم المطلق أنها تقوم على المعرفة اليقينية والجوهر الحقيقي والأبدي للعدالة. ويستنكر أفلاطون ولا يعترف بشرعية أي مبرر آخر للحكم كالنفوذ، والعرق، والثراء، والأصل الأرستقراطي،

وتمجيد طبقة اجتماعية كما في الشيوعية أو تمجيد زعيم بعينه كما في الفاشية. ولما كان أفلاطون ينظر إلى حراس جمهوريته المثالية على أنهم يمتلكون المعرفة الحقيقية بماهية المجتمع الصالح والإنسان الصالح، فإنه يحق للدولة أن تكون لها السلطة المطلقة للسيطرة على المجتمع ككل وتحمل المسئولية كاملة عن جعل مواطنيها صالحين. ولكن أليس هذا ما تردده جميع الحكومات المطلقة دومًا - وهو أن معرفتها بالحقيقة تبرر سيطرتها المطلقة على الجميع؟

وهناك تحديان لابد من مواجهة جمهورية أفلاطون، وأي سياسة أخرى مطلقة، بهما: (١) هل توجد، كما يزعم أفلاطون، صور أو مثل حقيقية، أبدية، ثابتة، مطلقة للعدالة، والطبيعة الإنسانية، والمجتمع، والخير تكون صادقة تمامًا صدق قولنا بأن الخط المستقيم هو أقصر مسافة بين نقطتين؟ فهل أثبت أفلاطون هذا؟ والواقع أن معظم المحدثين سوف يختلفون معه في ذلك. (٢) ما هو الضمان لعدم فساد الحكام بفعل السلطة المطلقة هذه؟ ومن يحرس الحراس؟ وما هي الاحتياطات التي يتم اتخاذها في الجمهورية للتحقق من سياسات وأنشطة الحراس، وعزلهم من مناصبهم إذا لزم الأمر؟ إن نظم الحكم الديمقراطية الغربية كافة تقدم هذه الضوابط والضمانات - التي لا تقدمها أي دولة خاضعة للحكم المطلق أو أي نظام حكم شمولي - ضد إساءة استعمال السلطة. ويخذلنا أفلاطون هنا أيضًا. وبرغم هذه المشكلات وغيرها، تظل جمهورية أفلاطون المصدر الأصلي للموروث العقلاني في الحضارة الغربية. وتقدم جمهوريته رؤية فلسفية لعالم الحقائق الأبدية، والجمال، والخير. ويرى أفلاطون أن الحب الإنساني للحقيقة، وسلطة العقل الإنساني هما سبيلانا إلى معرفة جوهر الأشياء جميعها، ومثال الخير ذاته، وبهذه المعرفة يمكننا بناء مجتمع مثالي. وهذا هو ما تبشر به جمهورية أفلاطون دائمًا أبدًا.

للمزيد من القراءة

الجزء الأول: أفلاطون

الفلاسفة السابقون على سقراط:

Burnet، John. Greek Philosophy: Thales to Plato. London: Macmillan & Co.، Ltd.، 1956.

Cornford، F. M. Before and After Socrates. New York: Cambridge University Press، [1932] 1960.

Field، G. C. Plato and His Contemporaries. London: Methuen & Co.، Ltd.، 1948.

Kirk، G. S.، and Raven، J. E. The Pre–Socratic Philosophers. Cambridge: Cambridge University Press, 1964.

Robinson، John Manley. An Introduction to Early Greek Philosophy. Boston: Houghton Mifflin Co., 1968.

Vlastos، Gregory ed. The Philosophy of Socrates. Garden City، New York: Doubleday–Anchor (Modern Studies in Philosophy), 1971.

أعمال أفلاطون:

The Great Dialogues of Plato، edited by E. H. Warmington and P. G. Rouse.

New York: New American Library, 1963. Text adapted for television series. Paper.

The Collected Dialogues of Plato, edited by Edith Hamilton and Huntington Cairns. Princeton: Princeton University Press, 1961.

The Dialogues of Plato, translated with analysis and introductions by Benjamin Jowett. 4th ed., revised, 4 vols. Oxford: Oxford University Press, 1953.

دراسات نقدية:

Barker, Sir Ernest. The Political Thought of Plato and Aristotle. New York: Dover Publications, 1959.

Copleston, Frederick. A History of Philosophy. Vol. 1, Greece and Rome. (1944) Garden City, New York: Doubleday, 1962.

Demos, Raphael, The Philosophy of Plato. New York: Charles Scribner's Sons, 1939.

Gouldner, Alvin W. Enter Plato: Classical Greece and the Origins of Social Theory. New York: Basic Books, 1965.

Grube, G. M. A. Plato's Thought. Boston: Beacon Press, 1958.

Guthrie, W. K. C. A History of Greek Philosophy. Vol. 4, Plato: The Man and His Dialogues, Earlier Period. Cambridge: Cambridge University Press, 1975.

Nettleship, R. L. Lectures on the Republic of Plato. New York: St. Martin's Press, Inc., 1962.

Raven, J. E. Plato's Thought in the Making. Cambridge: Cambridge University Press, 1965.

Ross, Sir David. Plato's Theory of Ideas. London: Oxford at the Clarendon Press, 1951.

Shorey, Paul. What Plato Said. Chicago: University of Chicago Press, 1933.

Taylor, A. E. Plato: The Man and His Work. Cleveland: The World Publishing Company, [London, 1926] 1956.

Vlastos, Gregory ed. Plato: Metaphysics and Epistemology. Garden City, New York: Doubleday-Anchor, 1971.

Vlastos, Gregory ed. Plato: Ethics, Politics and Philosophy of Art and Religion. Garden City, New York: Doubleday-Anchor, 1971.

الجزء الثانى
ديكارت

(٦)

الانتقال التاريخي إلى العالم الحديث

أرسطـــو

يوجد بين فلاسفة الأثينيين المقارنة من يتحدث عن «فظاعة التاريخ» الذي محيت فيه كافة الإنجازات والطموحات الإنسانية بقسوة ووحشية وطواها النسيان في خضم التحولات التاريخية المستمرة. ويمكننا أن نستشعر فظاعة التاريخ فيما آل إليه مصير الحضارة اليونانية، وعبقريتها الفريدة، وحماسها للديمقراطية والفلسفة والفنون والرياضيات والعلوم والحياة السعيدة.

وبعد انتصار إسبرطة على أثينا في نهاية الحرب البيلوبونيزية Peloponnesian War في عام ٤٠٤ ق.م. دب الانقسام في دول المدن اليونانية، وسقطت في هوة الصراع لسنوات طويلة، حتى جاء فتحها على يد فيليب المقدوني في عام ٣٣٨ ق.م. ثم إخضاعها لسلطان الإمبراطورية المقدونية، في وقت لاحق، على يد ابنه الإسكندر. ورغم ذلك فقد تواصل الإبداع الثقافي والفكري الأثيني خلال تلك السنوات المضطربة: وقد شهدت تلك الفترة كتابة أفلاطون لمحاوراته وقيام تلميذه العظيم أرسطو بوضع مذهبه الفلسفي الخاص به.

ولد أرسطو Aristotle في عام ٣٨٤ ق.م. في بلدة ستاجيرا Stagira المقدونية بالقرب من مدينة سالونيكا Salonika الحديثة. وكان ينحدر من نسل طويل لأطباء ملوك مقدونيا Macedonia. وكان والده نيقوماخس Nicomachus طبيبًا للملك أمينتاس Amyntas، وقد نشأ الصبي أرسطو في البلاط المقدوني مع فيليب Philip، ابن الملك. ويعتقد أنه في عام ٣٦٧

ق.م. عندما كان في الثامنة عشرة من عمره التحق أرسطو بأكاديمية أفلاطون في أثينا، حيث درس وعلم على مدى عشرين عامًا حتى وفاة أفلاطون في عام ٣٤٧ ق.م. وعندما ترأس ابن عم أفلاطون، سبيوسيبس Speusippus – وكان عالم رياضيات، عني بدراسة الجانب الرياضي لتعاليم أفلاطون – الأكاديمية خلفًا لأفلاطون، ترك أرسطو الأكاديمية وأثينا. ويبدو أنه كان عاكفًا على دراسة علم السياسة والبحث البيولوجي عندما استدعاه فيليب، وكان ملكًا على مقدونيا آنذاك، إلى بلاطه حيث أصبح أرسطو معلمًا لابن فيليب، الإسكندر. وقد عاد أرسطو إلى أثينا في عام ٣٣٥ ق.م. وأسس مدرسته ومعهده البحثي «الليسيوم»، حيث عمل مشرفًا وموجهًا للأبحاث في مجال العلوم الطبيعية وألف معظم أعماله المهمة. وعندما توفي الإسكندر الأكبر في عام ٣٢٣ ق.م.، فر أرسطو طلبًا للأمان من الثورة العارمة ضد الحكم المقدوني والتي اجتاحت أثينا كلها، وكما قال فقد كان أرسطو خائفًا «خشية أن يرتكب الأثينيون خطيئة ثانية بحق الفلسفة». وتوفي أرسطو في العام التالي وقد ذاعت شهرته على أنه الفيلسوف البارز للعالم اليوناني.

ترى، ماذا كانت علاقة فلسفة أرسطو بفلسفة معلمه أفلاطون؟ وقد ظل الجدل قائمًا حول هذه المسألة. وبداية، فهناك أنصار أفلاطون الذين يتفقون مع الفيلسوف – عالم الرياضيات ألفريد نورث وايتهيد، على أن الفلسفة الغربية كلها ليست سوى «سلسلة من الملاحظات الهامشية على أفلاطون». وبناء على وجهة النظر هذه، فالفروق بين أرسطو وأفلاطون غير مؤكدة بصورة كبيرة، وينظر إلى أرسطو أساسًا على أنه امتداد لأفلاطون، ذلك أنه يتناول الحقائق الأفلاطونية بالشرح المفصل والتحليل وأحيانًا سوء التفسير.

ثانيًا، هناك أنصار أرسطو الذين يرون أن أرسطو يتفوق على أفلاطون إلى حد بعيد خاصة في علم المنطق ونظرية المثل. وبناء على وجهة النظر هذه فالفروق بين أفلاطون وأرسطو تمثل المراحل الأولى وغير الكافية لمعالجة مشكلات المنطق والمثل، تلك المشكلات التي كان أرسطو قادرًا على إيجاد حلول ناجحة لها.

لكن هناك آخرين يؤكدون أن الفروق بين أفلاطون وأرسطو لا علاقة لها بمسألة التفوق العقلي، ولكن برؤى مختلفة للعالم، تلك الرؤى المختلفة جذريًا حتى أنه يمكن

الاعتقاد بأنها ملازمة للأنماط المختلفة للشخصية أو المزاج. وبناء على وجهة النظر هذه فالفروق بين أفلاطون وأرسطو تمثل نمطين للمزاج والنظرة العقلية الخاصة بكل منهما إلى العالم. ويقال إن كل شخص يولد إما أفلاطونيًا أو أرسطيًا.

فكونك أفلاطونيًا يعني أنك تفضل الحقائق المجردة والتامة للرياضيات والمنطق كنموذج يحتذى به في جميع مجالات المعرفة و في المثل العليا للحياة الأخلاقية والسياسية؛ ويعني الاهتمام بتحصيل المعرفة اليقينية والموحدة منطقيًا (سلم المعرفة) والمثل العليا (حياة العقل) أكثر من الاهتمام بالمسألة العملية المتعلقة بكيفية ارتباط هذه المعرفة والمثل العليا بالحقائق المادية المتغيرة للوجود. وكونك أرسطيًا يعني أنك تفضل الأشياء المادية والجزئية المتغيرة للطبيعة والحياة الإنسانية (النباتات والحيوانات والبشر والدول من مختلف الأنواع)، مع اتخاذ علم الأحياء كنموذج لفهم أصلها ومراحل نموها وكذلك العوامل التي تؤثر في نموها أو فنائها؛ ويعني أن تكون أكثر انشغالاً بتحصيل المعرفة بالأشياء الواقعية من انشغالنا بالتوحيد المنطقي للمعرفة؛ وأكثر انشغالاً بالمثل العليا التي يمكن إدراكها بواسطة أنواع من الأشياء في ظروفها الخاصة من انشغالنا بالمثل العليا للامتياز والتي تكون منفصلة ومتسامية عن وقائع الطبيعة والحياة الإنسانية.

وتتضح الفروق بين أفلاطون وأرسطو – الفلسفية والمزاجية – في نقد أرسطو الهدام لنظرية المثل عند أفلاطون. وكما رأينا فالصور أو المثل الثابتة الأبدية عند أفلاطون تشكل الواقع وتكون متسامية عن العالم المحسوس للتغير والأشياء المتغيرة التي تشكل الظاهر فحسب. ويقول أرسطو بعكس ذلك تمامًا: الأشياء المادية الفردية هي الأشياء الحقيقية؛ الأفراد من النباتات، الحيوانات، البشر، الدول. ويطلق أرسطو على هذه الأشياء الجزئية الجواهر. ويرى أرسطو أن ما بعد الطبيعة أو الميتافيزيقا، دراسة طبيعة الوجود، هي دراسة الجواهر المادية الفردية. ويهاجم أرسطو نظرية المثل عند أفلاطون بوابل من الحجج، وفيما يلي النقاط الرئيسية:

١ – تزعم نظرية المثل عند أفلاطون أنها تفسر طبيعة الأشياء، وحقيقة الأمر أن الصور المجردة ليست سوى نسخ عديمة الفائدة للأشياء الفعلية، فضلاً عن عجزها عن تقديم أي تفسير للوجود والتغيرات التي تطرأ على الأشياء المادية.

٢- تتسبب نظرية المثل عند أفلاطون في إحداث فجوة لا سبيل لعبورها، وثنائية بين عالم الأفكار المعقولة وعالم الأشياء المحسوسة؛ وتجعل النظرية من تفسير كيفية ارتباط الأشياء المحسوسة بالصور المعقولة أمرًا مستحيلاً.

ترى، هل يرفض أرسطو الصور لكونها مجرد أوهام؟ هذا ليس صحيحًا على الإطلاق. ويبدو أن أرسطو كان أحد الأتباع المخلصين لنظرية المثل عند أفلاطون طوال العشرين عامًا التي قضاها في الأكاديمية، وقد ظل التأثير الأفلاطوني قويًا على أرسطو. وهجوم أرسطو لا يقوم على مغزى الصور أو المثل الأبدية للمعرفة، ولكن على فصل صورة أو ماهية الشيء في عالم آخر عن الشيء الفعلي الموجود. ويقول أرسطو إن أي شيء، أي جوهر جزئي فردي، ضفدع أو كلب أو إنسان، هو وحدة؛ وهي ليست شيئًا ما يوجد بمعزل عن ماهيته الخاصة. ويقول أرسطو إن الشيء هو وحدة الصورة والمادة. وصورة الشيء مباطنة فيه، وهي الصورة أو الماهية الكلية والأبدية التي يشترك فيها ذلك الشيء مع كافة الأشياء الأخرى من نفس الجنس أو النوع، مع كافة الضفادع أو الكلاب الأخرى أو البشر الآخرين على سبيل المثال. والمادة هي القوام الطبيعي للجوهر الجزئي والتي تعطيها صورة الجوهر شكلاً. والمادة والصورة هما الجانبان المتلازمان لكل جوهر فردي.

وبتقديمه للمبادئ المتلازمة للمادة والصورة تمكن أرسطو من التغلب على ثنائية أفلاطون للعالم المعقول والعالم المحسوس. ويرى أرسطو أن الصورة المعقولة والمادة المحسوسة – الكلية والجزئية – تكون متحدة في الأشياء الفردية. ويتكون كل شيء فردي من مادة ذات صورة. والصورة هي الغرض أو الغاية التي تخدمها المادة؛ فشجرة البلوط هي الغرض أو الغاية التي تخدمها مادة جوزة البلوط.

وإضافة إلى مبادئ المادة والصورة يقدم أرسطو مبادئ الإمكان والفعل. وتتيح مبادئ الإمكان والفعل لأرسطو تفسير التغيرات المرتبطة بالتطور في الجواهر، كمراحل النمو من جوزة البلوط إلى شجرة صغيرة إلى شجرة بلوط عملاقة؛ فجوزة البلوط هي الإمكانية التي تصبح واقعًا فعليًا بواسطة شجرة البلوط. ويقر أرسطو بالعلاقة الوثيقة

التي تربط بين مجموعتي المبادئ: فهو يقول بأن المادة هي مبدأ الإمكان؛ والصورة هي مبدأ الفعل. وبذلك يمكننا القول بأن شجرة البلوط هي الصورة التي تتحرك نحوها مادة جوزة البلوط عبر مراحل نموها من إمكانيتها إلى واقعها الفعلي كشجرة بلوط. كما أن شجرة البلوط هي الواقع الفعلي لإمكانية جوزة البلوط لكن شجرة البلوط بدورها قد تكون الإمكانية أو المادة لمنزل يكون الواقع الفعلي لها. وبالمثل، فالكائنات العضوية هي الواقع الفعلي لإمكانية الجواهر غير العضوية وهي نفسها إمكانية النفس العاقلة. ويرى أرسطو أن الكون يتكون من تسلسل هرمي للوجود والجواهر الفردية لمختلف الأنواع والأجناس الأبدية التي ترتبط بعضها ببعض كالمادة والصورة، الإمكان والفعل.

وقد اتخذ أرسطو من المادة والصورة، الإمكان والفعل، مبادئ تفسيرية للأشياء وتغيراتها. ويضيف أرسطو إليها نظريته عن العلل الأربع. وتحدد المبادئ أو الأنواع الأربعة للعلل طبيعة أي شيء فردي في الكون سواء أكان جوهرًا طبيعيًا كشجرة البلوط أو جوهرًا من صنع الإنسان كالمنزل:

١- العلة المادية (المادة المستخدمة في بناء المنزل).

٢- العلة الصورية (المنزل المراد بناؤه، الصورة المراد لها أن تكون واقعًا فعليًا).

٣- العلة الفاعلة (العمل والأدوات التي تنتج المنزل كمعلول لها).

٤- العلة الغائية (الغرض من بناء المنزل).

ويرى كثير من الدارسين المعاصرين في العلل الأربع عند أرسطو نوعين متميزين للعلل: المادة (العلة المادية) والصورة (العلة الصورية). وينظر إلى العلة الفاعلة عند أرسطو (العمل والأدوات) على أنها مرحلة واحدة في تحقيق العلة الصورية (الصورة، المنزل، المراد لها أن تكون واقعًا فعليًا). وينظر إلى العلة الغائية عند أرسطو على أنها مطابقة للعلة الصورية، وعلى أنها التحقق الفعلي الغائي للمنزل.

إن القوة الدائمة لمبادئ العلية عند أرسطو تتمثل في رؤيته التي تعتبر أن أي شيء على الإطلاق إنما يمكن فهمه فقط كما يتحدد بواسطة علته المادية، المادة التي نشأت عنها مراحل تطور الشيء والصورة أو النموذج الذي يتخذه. وقد فهمنا أمر الكتاكيت حديثة

الفقس، كما يوضح لنا بحث أرسطو في كتابه «*تاريخ الحيوانات*» ***History of Animals***، عندما عرفنا علتها المادية ومراحل نموها داخل البيضة وكذلك صورة الدجاجة الناضجة الآخذة في النمو. ويمكننا فهم الحياة الإنسانية لشخص ما – كحياة أفلاطون على سبيل المثال – عندما نرى كيف نشأت المراحل المتأخرة لإنجازاته كفيلسوف عن المراحل «المادية» الأولى لنسبه الأسري وتعليمه وعلاقاته بسقراط وبارمنيدس وهرقليطس والسفسطائيين، وخبرته بالديمقراطية وحكم الأقلية والحرب. وتستلزم منا معرفة الموجودات في هذا العالم أن نكتشف تكوينها (العلة المادية) ونتائجها (العلة الصورية) التي تربطها ببقية العالم بروابط عرضية معقدة.

وهذه النظرة إلى الكون الذي يرتبط كل شيء فيه بكل شيء آخر كعلة مادية أو صورية، هي التي قادت أرسطو إلى فكرة الإله. فالكون الذي يتميز دائمًا أبدًا بالتغير الأبدي أو الحركة الأبدية يحتاج إلى علة أولى أبدية ولا تتحرك هي ذاتها. وهذه هي فكرة الإله عند أرسطو فهو المحرك الذي لا يتحرك، والعلة الأولى الأبدية لكل تغير وحركة في الكون. وهنا يقدم أرسطو صياغة فلسفية مبكرة للدليل الكوني على وجود الله، وأن الله موجود بصفته العلة الأولى الضرورية لسلسلة التغيرات السببية في الكون؛ وسوف يستخدم القديس توما وديكارت هذا الدليل لاحقًا. وطبقًا للاهوت أرسطو، فإن الإله حقيقة أبدية تسبب التغير، ووجود خالص؛ ذلك أنه لو كان المحرك الأول ماديًا لخضع كسائر المواد للتغير. وإله أرسطو ليس إله اليهودية والمسيحية؛ فهو ليس الخالق المحب للعالم وللإنسان وليس موضوع العبادة. والحقيقة أن إله أرسطو لا يعدو كونه العلة الأولى للحركة في كون أبدي غير مخلوق. ومع ذلك فأرسطو يطابق بين الوجود الخالص للإله والفكر أو العقل. فما هي إذن موضوعات الفكر الإلهي؟ والجواب أنه لا يمكن أن تكون هناك موضوعات للفكر الالهي تنطوي على التغير أو الإحساس أو أي نوع من النقص بالنسبة لذات الإله (أو في ذات الإله). وبناء عليه، فالله يدرك ذاته وموضوع الفكر الإلهي هو ذاته فقط. وهو ما يعني أن الله فكر خالص.

وكما رأينا، فما بعد الطبيعة أو الميتافيزيقا غائية teleological عند أرسطو، حيث كل شيء في العالم له صورته أو غايته الخاصة المراد تحقيقها. وتتبع الأخلاق عند أرسطو، والتي صيغت على أكمل وجه في كتابه *«الأخلاق النيقوماخية»* *Nicomachean Ethics*، نظرته الغائية إلى الوجود. وكما يقول فالخير هو أي شيء تهدف إليه طبيعة الشيء على أنه علته الصورية. فما هو الخير للإنسان؟ هو ما ينشده الإنسان بطبيعته: السعادة.

لكن الناس مختلفون حول السعادة: هل هي حياة اللذة أم الثراء أم الشرف؟ ويجيب أرسطو على ذلك بقوله إننا نجدّ في طلب كل هذا لاعتقادنا بأنها ستجلب لنا السعادة؛ وهي مجرد وسائل لتحقيق السعادة. وتقوم السعادة بوصفها الخير الأسمى للإنسان على أداء وظيفته كإنسان وعلى «نشاط النفس حسب مقتضى الفضيلة»، فما هي إذن الفضيلة الإنسانية؟

هناك نوعان من الفضائل الإنسانية: الأخلاقية والعقلية. يقول أرسطو إن الفضيلة الأخلاقية تقوم على التحكم العقلاني في الرغبات والشهوات اللا عقلانية للنفس. وتنشأ الفضائل كالشجاعة وضبط النفس والعدالة واحترام الذات والحرية بالممارسة حتى تصبح عادات. ويقول أرسطو «إننا نصبح عادلين بفعل الأعمال العادلة». ويقول أرسطو بأن سقراط كان مخطئًا في زعمه أن الفضيلة علم وأن معرفة الخير هي فعل الخير؛ ويمكن أن تؤثر المعرفة بالخير على تصرفاتنا إذا داومنا على ممارستها حتى تصبح عادة. كما أن كلاً من الفضائل الأخلاقية وسط عقلاني بين الإفراط والتفريط. فالشجاعة وسط بين رذيلة الجبن (الخوف المفرط) ورذيلة التهور (التفريط في الخوف)؛ واحترام الذات وسط بين رذيلة الغرور (الإفراط) ورذيلة الخنوع (النقص). فكيف للمرء أن يقرر «الاعتدال»؟ ويتطلب تقرير الوسط حكمًا عقلانيًا يقوم على دراسة كافة الحقائق في موقف بعينه. (هل أشتري أسهمًا في شركة قريبي الجديدة؟) والقرار الذي أتخذه ليس ذاتيًا أو شخصيًا لكنه عقلاني وموضوعي ومناسب للموقف.

وتكمن سعادة البشر في العمل وفقًا للفضائل الأخلاقية ولا يتأتى ذلك إلا بالتزام المرء بالعفاف والاستقامة طيلة حياته. ويرجع السبب في ذلك، كما يخبرنا أرسطو في كتابه

«الأخلاق النيقوماخية»، إلى أن «طائرًا واحدًا أو يومًا واحدًا أو وقتًا قصيرًا لا يأتي بالصيف كما أنه لا يجعل إنسانًا مباركًا أو سعيداً». ويقول أرسطو إن «السعادة...تحتاج إلى خيرات خارجية أيضًا» (كممارسة الفضيلة). «وليس...من السهل أداء أعمال نبيلة إذا كان المرء يفتقر إلى المال الكافي...ومساعدة...الأصدقاء، الثروة، والنفوذ السياسي. وهناك بعض الخيرات الخارجية التي يؤدي غيابها إلى إفساد السعادة القصوى.» ولبلوغ السعادة يحتاج المرء إلى حظ طيب في مظهره البدني، أسرته، أبنائه، أصدقائه، وشكل الحكم السياسي. ويتحدد طرح أرسطو للفضائل الأخلاقية بوضوح من خلال ثقافته وموروثاته اليونانية؛ لكنه يكشف أيضًا عن فطرة سليمة ومعتدلة، مع التركيز على الظروف القائمة ونتائجها المحتملة واحترام الرأي العام و«حكمة السنين» التي نربط بينها وبين الأرسطية في الوقت الحاضر.

وتتميز الفضائل العقلية عن الفضائل الأخلاقية بأنها تقوم على تأمل الحقيقة؛ حقائق العلوم، والفن، والفلسفة، والعقل الحدسي، والأخلاق. ولما كانت السعادة تكمن في تحقيق طبيعتنا، فإن السعادة القصوى تكمن في تحقيق أفضل جانب من جوانب طبيعتنا وأنبله: تأمل الحقيقة. فحياة التأمل هي الخير الأسمى للإنسان وسعادته القصوى. وفي هذا السرد لسمو الحياة التأملية يعبر أرسطو عن القيم الأفلاطونية المرتبطة بالقدرة العقلية في الوقت الذي يقر فيه بأن البشر غير متساوين في امتلاك القدرة العقلية الكافية أو وقت الفراغ الكافي لتأمل الحقيقة وبلوغ السعادة القصوى. وكان مقدرًا للمثل الأعلى للحياة التأملية أن يصبح واحدًا من المؤثرات الأرسطية المهمة على الحياة الفكرية للكنيسة التي تعتبر تأمل الذات الإلهية السعادة القصوى للإنسان.

وأخيرًا، نتناول دراسة موجزة لرسالة أرسطو بعنوان *«علم السياسة» Politics*. ويرفض أرسطو النظرية السياسية التي تعبر عنها جمهورية أفلاطون على أساس أنها مغرقة في التأمل والمثالية، وبعيدة كل البعد عن عالم الواقع بالنسبة لدول المدن وأشكال الحكم فيها. ويرفض أرسطو الحكم السياسي المطلق للجمهورية حتى وإن كان الحاكم المطلق فيلسوفًا – ملكًا؛ ويرى أرسطو أن الدولة الصالحة هي التي يحكمها الدستور وأن

علاقة الحاكم بالمحكوم هي علاقة الأحرار المتساوين أخلاقيًا. كما يرفض أرسطو إلغاء الجمهورية للملكية الخاصة والأسرة من أجل طبقة الحراس. وتتمثل معارضة أرسطو الأساسية لجمهورية أفلاطون في أن *«الجمهورية»* تقدم مثلاً أعلى مأمولاً لا سبيل إلى تحقيقه تنتقد من خلاله الدول القائمة. وعلى العكس من ذلك، فإن أرسطو يتطلع إلى المثل العليا التي تعبر عنها القوانين والعادات والرأي العام لشعوب الدول الواقعية؛ والتي يتعين على السياسة احترامها واستخدامها والعمل على تحسينها. وبذلك يتضح أن أرسطو لا يريد بناء مدينة فاضلة.

لكن هناك اتفاقًا كبيرًا بين أفلاطون و أرسطو حول النظرية السياسية؛ فأرسطو يتفق مع أفلاطون في النظر إلى الدولة على أن لها غاية أخلاقية: تحقيق أقصى درجات التطور الأخلاقي والسعادة لمواطنيها. كما يتفق مع أفلاطون في النظر إلى الدولة على أنها صاحبة السيادة على الأسرة والفرد. والدولة كيان كلي يتمتع بالاكتفاء الذاتي، في حين أن الأسرة والفرد لا يتمتعان بأي اكتفاء ذاتي لكنهما مجرد أجزاء تعتمد على الحياة الاجتماعية للدولة. «إن من يعجز عن العيش في مجتمع أو من ليست له أي حاجة لأنه مكتف بذاته، لابد أن يكون إما حيوانًا متوحشًا أو إلهًا». و بدون دولة لا يمكن لفضائل الفرد أن تتطور وتؤدي وظائفها ولا يمكن للمرء أن يحيا حياة سعيدة. كما اتبع أرسطو بداية تصنيف أفلاطون لأشكال الحكم إلى ثلاثة صالحة وثلاثة فاسدة وفقًا لعدد الحكام: فأشكال الحكم الصالح هي الحكم الملكي والأرستقراطي والدستوري، والفاسد هي الحكم الاستبدادي وحكم الأقلية والحكم الديمقراطي.

ويبدو أن أرسطو قد تخلى عن البحث الأفلاطوني في الشكل المثالي للحكم، واستعاض عن ذلك بمراجعة دساتير الدول اليونانية والتحول إلى مسألة جديدة وعملية: ما هو أفضل أشكال الحكم وأنجحها لمعظم الدول؟ وقد توصل أرسطو إلى أن أفضل وأنجح أشكال الحكم هو الدستوري وهو الوسط بين حكم الأقلية والحكم الديمقراطي. والحكم الدستوري هو حكم ذوي الأملاك، كما هو الحال في حكم الأقلية، ولكن مع مشاركة أغلبية المواطنين في الحكم كما هو الحال في النظام الديمقراطي. والواقع أن الدولة ذات النظام

الدستوري تحكمها طبقة متوسطة عريضة، ويعتقد أرسطو بأن الحكم الدستوري يوفر أساسًا مستقرًا ومحكمًا للدولة؛ نظرًا لأن هذه الطبقة تتألف من «أشخاص متساوين ومتشابهين» ذوي قدرات متوسطة ومن المرجح لهم أن يتبعوا مبادئ عقلانية. ويقول أرسطو إن «أفضل جماعة سياسية تتألف من مواطني الطبقة المتوسطة» الذين يمسكون بميزان القوة مقابل الأثرياء الذين «يمكنهم فقط أن يحكموا بطريقة استبدادية» والفقراء «ذوي المنزلة الوضيعة» التي تحول بينهم وبين أن يحكموا.

وتعتبر فلسفة أرسطو أفضل تركيب للمعرفة، ذلك أنها ميزت وللمرة الأولى بين المجالات المختلفة للمعرفة: المنطق والرياضيات؛ علوم الطبيعة والأحياء وعلم النفس؛ الفروع الفلسفية للميتافيزيقا وعلم الأخلاق وعلم السياسة وعلم الجمال. ووضع أرسطو أول تصنيف للعلوم: (١) المنطق، وهو منهج الدرس المستخدم في كافة العلوم الأخرى؛ (٢) العلوم النظرية المعنية بالمعرفة الخالصة والمجردة وهي: الرياضيات، وعلم الطبيعة، وعلم الأحياء، وعلم النفس، والميتافيزيقا («الفلسفة الأولى»)؛ (٣) العلوم العملية المعنية بالمعرفة كوسيلة للتصرف أو العمل: علم الأخلاق وعلم السياسة؛ (٤) العلوم الإنتاجية المعنية بالمعرفة المراد استخدامها في صنع الأشياء النافعة أو الجميلة. وقد ظلت المفاهيم والأفكار التي مكنت أرسطو من توحيد المعرفة أساسًا لتاريخ الفلسفة والثقافة الغربية: الجوهر، المادة والصورة، الإمكان والفعل، المقولات، العلل الأربع. وفي العصور الوسطى، أشار القديس توما إلى أرسطو ببساطة بأنه «الفيلسوف» وأطلق عليه الشاعر دانتي «سيد العارفين».

التأليف في العصر الوسيط:

القديس أوغسطين والقديس توما

يبدو أن أرسطو – رغم أنه كان صديق العمر لفيليب المقدوني ومعلم الإسكندر الأكبر – لم تكن لديه البصيرة النافذة كي يدرك أن الفتح المقدوني لبلاد اليونان والشرق قاطبة وصولاً إلى الهند كان نذيرًا بنهاية عصر دولة المدينة اليونانية في الحضارة الغربية، ونهاية المثل

الأعلى للحياة الصالحة على أنها المشاركة في سياسة دولة المدينة الصغيرة. وبعد جيل من وفاة أرسطو، فقد المثل الأعلى، الذي كان قاسمًا مشتركًا بينه وبين أفلاطون، للإنسان كحيوان سياسي يمكنه تحقيق الامتياز والتفوق في شئون دولة المدينة فقط، مغزاه في إمبراطورية عالمية تضم أفرادًا اقتلعوا من جذورهم.

وخلال مائتي عام، تمكنت روما من إلحاق الهزيمة بالمقدونيين الذين ما لبثوا أن أصبحوا جزءًا من الإمبراطورية الرومانية التي قامت على الإرث الثقافي الهائل من الإغريق، خاصة في مجالات القانون والفلسفة والفن والعمارة والأدب. لكننا نشاهد انحطاط وسقوط الإمبراطورية الرومانية آنذاك، بعد أن فتحت بريطانيا وسائر أوروبا والشرق الأوسط والكثير من أراضي شمال أفريقيا، فكان ذلك سببًا في ضعف قوتها بمرور الوقت وعجزها عن إدارة الأقاليم التابعة لتلك الإمبراطوية العظيمة المترامية الأطراف. وكانت الإمبراطورية عرضة للغزوات البربرية على نحو متزايد، حتى أن روما نفسها تعرضت للغزو والنهب على يد القوط الغربيين في عام ٤١٢ ق.م. وبحلول القرن الخامس، ومع ضعف الإمبراطورية، أصبحت المسيحية الدين الرسمي للإمبراطورية، وصارت الكنيسة أقوى مؤسسة في أوروبا.

وسادت المعتقدات والقيم المسيحية في أنحاء الإمبراطورية الرومانية في ذلك الوقت، ورغم الحفاظ على بعض من تراث الحضارة اليونانية والرومانية الكلاسيكية واستخدامه من قبل الكنيسة، فإن عددًا كبيرًا من المؤلفات والأعمال الفنية اليونانية والرومانية تعرض للإتلاف والحرق، حيث اتهمتها الكنيسة بالوثنية ومعاداة المسيحية والتحريض على الفسق والرذيلة. وعلى مدى أكثر من ألف عام، ابتداء من القرن الرابع حتى القرن الخامس عشر، شكلت المسيحية العالم الاجتماعي والثقافي في أوروبا، وحياتها السياسية والشخصية، ومؤسساتها الاجتماعية، وعلاقاتها الاقتصادية، ومعرفتها بالعالم الطبيعي، وآدابها وفنونها؛ فقد كان كل هذا خاضعًا لتوجيه الكنيسة وسيطرتها. وتم تسخير الفلسفة، والعلوم، والفنون لخدمة الدين. وقد أطلق على هذا التكامل والترابط للحياة المؤسسية، والثقافية، والشخصية – في ظل توجيه الكنيسة وسيطرتها – التأليف أو التركيب في العصر

الوسيط. وقضت المسيحية على الفكر الفلسفي الحر، العقلاني، المستقل عند الإغريق، وظل الحال هكذا حتى مطلع العصر الحديث للفلسفة في القرن السابع عشر، والذي شهد إحياء الفكر الفلسفي على يد ديكارت.

وكانت النظرة الكلاسيكية إلى العالم عند أفلاطون وأرسطو أنه عالم طبيعي، عقلاني، منظم، أخلاقي، غائي، ولا سبيل إلى معرفته إلا بواسطة العقل الإنساني. ثم جاءت النظرة الخارقة للطبيعة إلى العالم من قبل الكنيسة لتحل محل النظرة الكلاسيكية، وكان مصدرها الوحي الإلهي والعقائد الكنسية الأساسية، كتجسد المسيح والثالوث المقدس، التي يتعين قبولها عن طريق الإيمان وقدرة العقل الإنساني على التفسير أو الإثبات.

وبالنسبة للنظرة الكاثوليكية الأولى إلى العالم، فقد كانت المشكلة الأساسية تتمثل في العلاقة بين النفس الفردية والإله الأب العادل، الرحيم، اللا متناهي، القدير، الكامل الذي أحب العالم حتى أنه ضحى بابنه الوحيد من أجل خلاص البشرية. فقد خلق الله هذا العالم والبشر لتحقيق أغراضه. والقضية الأساسية هنا هي الخلاص الشخصي للنفس الخاطئة في مجتمع فاسد وظالم. والسبيل إلى الخلاص يكون بطهارة القلب، والتوبة عن المعاصي، وحب الله، وحب المرء لجيرانه كحبه لذاته. وتقوم عقيدة الخلاص على الإيمان بأن يسوع المسيح هو مخلص البشرية. ولا يهم في ذلك العلم أو الفلسفة أو الرياضيات أو الفنون أو حتى حياة العقل، لكن ما يهم هو حياة الإيمان، التقوى، الصلاة، الأعمال الصالحة، الحب والطاعة لله وكنيسته.

ورغم قسوة التاريخ وفظاعته، حيث تتوارى الإنجازات والطموحات وتختفي، يبدو أن الفلسفات العظيمة يكتب لها البقاء والخلود، والدليل على ذلك فلسفة أفلاطون وفلسفة أرسطو. لكن ما يدعو للسخرية هو قيام فيلسوفي المسيحية العظيمين كليهما، القديس أوغسطين والقديس توما الأكويني، بإنشاء فلسفتهما العميقة عن طريق المزج بين المسيحية والفلسفة اليونانية الوثنية التي قضت عليها الكنيسة قضاء شبه مبرم: فقد انحاز أوغسطين لأفلاطون، وتوما لأرسطو.

ويعرف القديس أوغسطين Saint Augustine (٣٥٤–٤٣٠ ق.م.) الآن بأنه أفلاطون المسيحية، لتأليفه بين المسيحية وفلسفة أفلاطون. وبحلول النصف الثاني من القرن الرابع، عندما كان أوغسطين صبيًا يترعرع في ولاية نوميديا الرومانية (الجزائر حاليًا) بشمال أفريقيا، كان الظلام الفكري مخيمًا على الإمبراطورية الرومانية الآخذة في التفكك، في الوقت الذي كانت فيه مواردها المؤسسية والثقافية الهائلة عرضة للإهمال أو عداء الكنيسة للثقافة الوثنية. ومن غير المؤكد اليوم معرفة ذلك الكم من مؤلفات أفلاطون أو أتباعه، إن وجد، الذي أتيح لأوغسطين الاطلاع عليه؛ نظرًا لأن كتب الفلاسفة الوثنيين كانت قد أحرقت أو فقدت آنذاك. ورغم ذلك، فقد وصل تأثير أفلاطون إلى أوغسطين بطريقة ما. وفي أعظم أعمال أوغسطين، «*مدينة الله*» *The City of God*، الذي كتبه في محاولة لتفسير ضعف وسقوط روما في عام ٤١٠ ق.م، كان صوت أفلاطون مسموعًا. ووجد التمييز الأفلاطوني بين العالم المحسوس والعالم المعقول صدى له وتعبيرًا عنه في لغة المسيحية التي ميزت بين المدينة الأرضية لتغير الرأي والمدينة السماوية لحقيقة الإله الأزلية.

إن أهم أعمال أرسطو، التي اختفت في الغرب بعد القرن الأول، قد بقيت في الشرق الأوسط. ومع قيام الحضارة الإسلامية، ترجم العرب مؤلفات أرسطو إلى اللغة العربية ثم ترجمها اليهود إلى العبرية واللاتينية، وأخيرًا، صارت في متناول الغرب ثانية في القرن الثاني عشر. وفي العصور الوسطى، كان يطلق على الفلاسفة الذين اضطلعوا بمسئولية إنشاء مذهب فلسفي يمكن الدفاع عنه عقلانيًا – على أساس العقائد المسيحية وبمساعدة الفكر الكلاسيكي – «المدرسيون»، وأطلق على مذاهبهم الفلسفية «الفلسفة المدرسية». والفلسفة المدرسية Scolasticism هي الاسم الذي يطلق عادة على فلسفة المدارس الكاتدرائية في العصر الوسيط (التي أصبحت جامعات فيما بعد)، والتي حاولت المزج بين العقائد المسيحية وعناصر الفلسفة الإغريقية عند أفلاطون وأرسطو باستخدام القياس المنطقي والجدل. وقد بلغت الفلسفة المدرسية أعلى مراحل تطورها في فلسفة توما الأكويني.

وقد استطاع القديس توما Saint Thomas (١٢٢٥–١٢٧٤ ق.م.)، في القرن الثالث عشر، تأسيس فلسفته على أعمال أرسطو الفلسفية والكم الهائل من المعلومات التي

جمعها أرسطو ورتبها في علوم منفصلة، ووحد كافة فروع المعرفة في مذهب فلسفي عظيم باستخدام المفاهيم والأفكار الأساسية. والفلسفة التأليفية أو التوفيقية عند القديس توما، والتي يتناولها في أهم أعماله، «*الخلاصة اللاهوتية*» *Summa Theologiae*، في اثنين وعشرين مجلدًا، هي المذهب الأكثر إجلالاً واحترامًا في الفلسفة الكاثوليكية والذي يعد واحدًا من أعظم الإنجازات الفلسفية الغربية. وقد أُعلنت فلسفة الخلاصة اللاهوتية فلسفة رسمية للكنيسة الكاثوليكية من قبل البابا ليو الثالث عشر، وظل تأثيرها قائمًا حتى وقتنا الحاضر. والتوماوية هي نظرة عالمية تنشد الحقيقة المطلقة على أساس الإيمان بالوحي الإلهي وتأييد العقل. وتشتمل الفلسفة التوماوية على اللاهوت (البراهين على وجود الله وطبيعته)، ونظرية ميتافيزيقية، ونظرية الشر، ونظرية القانون (الأبدي، الإلهي، الطبيعي، الإنساني)، ونظرية المعرفة، وعلم الأخلاق، وعلم النفس، وعلم السياسة.

وحقق القديس توما الاستفادة القصوى من فلسفة أرسطو دون المساس بالعقيدة الكنسية، وذلك من خلال التمييز الدقيق بين الفلسفة واللاهوت. ولم تكن عقائد اللاهوت الكاثوليكي تصلح للمناقشة العقلانية والبراهين الفلسفية؛ والعقائد اللاهوتية حقائق يأتي بها الوحي، ومسائل إيمانية لا سبيل لإثباتها أو إنكارها بواسطة العقل. ومع ذلك، فهناك بعض الحقائق التي تقوم على الإيمان ويمكن إثباتها عن طريق العقل، شأنها في ذلك شأن الفلسفة، وتشكل هذه المسائل ما يدعوه القديس توما اللاهوت الطبيعي الذي يختلف عن اللاهوت الذي يأتي به الوحي. وبذلك، يمكن القول بأن اللاهوت الطبيعي يخص الفلسفة؛ وهو مجال الفلسفة المسيحية كفلسفة القديس توما.

وقد تمكن القديس توما من وضع فلسفة منهجية واسعة تضم المجال العلمي للمعرفة الإنسانية؛ وفوق ذلك المبادئ العقلية للفلسفة؛ وفوق الفلسفة حقائق اللاهوت المسيحي التي يأتي بها الوحي. وكان القديس توما بارعًا في استخدام علوم الطبيعة، الأحياء، الميتافيزيقا، اللاهوت، الأخلاق، النفس، السياسة، مفاهيم الجوهر، الصورة والمادة، الإمكان والفعل، العلل الأربع، الله كحقيقة خالصة، البرهان الكوني على وجود الله، الأخلاق الغائية، تصنيف الفضائل، القانون الطبيعي، فكرة الحيوان السياسي عند أرسطو، لدعم

مذهبه في الفلسفة المسيحية. وعلى سبيل المثال، فسوف يتفق القديس توما مع أرسطو في أن الإنسان كائن طبيعي، ونوع من الكائنات الحية، وحيوان عاقل وسياسي له غايته الفطرية الخاصة. ولكن كفيلسوف مسيحي، فالقديس توما يؤكد على أن الإنسان كائن روحاني أيضًا ويخدم غاية إلهية مختلفة عن غايته الفطرية وأسمى منها.

وأخذ القديس توما عن أفلاطون وأرسطو مفهومهما الميتافيزيقي للعالم كتسلسل هرمي عظيم لأنواع الكائنات بحيث يكون لكل منها صورته وغايته الخاصة، وما يميز كلاً منها من الأدنى إلى القمة حيث مثال الخير أو المحرك الذي لا يتحرك. ويرى القديس توما أن الله هو خالق هذه السلسلة العظيمة للوجود، وأنه علتها الأولى وغايتها النهائية؛ والله هو الحقيقة والخيرية المطلقة، ومصدر خلاص الإنسان. وتشكل هذه المسيحية ذات الطابع الأرسطي هيكل التركيب الفلسفي لمعرفة العالم الوسيط عند القديس توما.

عصر النهضة

لكن التحولات التاريخية كانت مستمرة. ورغم أن شرح القديس توما لأرسطو كان عنصرًا بالغ الأهمية في صياغته للفكر المسيحي، إلا أنه سرعان ما تعرض للهجوم والنقد من قبل الدارسين الآخرين بعد أن أصبحت كتابات أرسطو في متناول الجميع. وتزايد الإقبال على المناقشة والبحث الحر لكافة المشكلات الهامة، في الوقت الذي بدأت تضعف فيه السيادة الرسمية لمؤسستي العصر الوسيط العظميين، الكنيسة الكاثوليكية الرومانية والإمبراطورية الرومانية المقدسة. وفي القرن الخامس عشر، أخذ الدارسون والكتاب في التحول عن المسيحية ذات الطابع الأرسطي المدرسي إلى النصوص الأصلية للحضارة اليونانية الكلاسيكية بحثًا عن مصدر إلهام جديد.

وبسقوط القسطنطينية على يد الأتراك في عام ١٤٥٣، أصبح عالم الفنون والعلوم في الحضارة اليونانية القديمة، والذي اضطلعت الإمبراطورية الشرقية بمسئولية المحافظة عليه، مفتوحًا أمام الغرب المسيحي. وحظي الفن والأدب الكلاسيكي باهتمام الملوك، البابوات، الجامعات، الفنانين، والكتّاب. وكان العثور على هذه الكنوز الكلاسيكية

إيذانًا بنهاية التأليف في العصر الوسيط، وفاتحة عصر النهضة الذي شهد إحياء المعرفة الكلاسيكية، وظهور شكل جديد للوعي امتد تأثيره حتى القرن السادس عشر.

وقد صاحب إحياء اللغات، والأدب، والفن، والتاريخ، والنصوص الفلسفية والعلمية الكلاسيكية، عودة الحركة الإنسانية اليونانية في مواجهة التدين المسيحي المتكلف الذي ساد في العصور الوسطى. ويمكن تعريف الحركة الإنسانية بأنها وجهة نظر ثقافية وفكرية تؤكد على كرامة وقيمة البشر، واحترام قدرة العقل البشري على إدراك حقائق الطبيعة، وقدرة الروح الإنسانية على التمييز والتعبير عن وتحقيق ما فيه الخير للبشر. وكانت الحركة الإنسانية اليونانية الكلاسيكية، التي اتخذت من الإنسان والطبيعة محورًا لها، مصدر وحي وإلهام للكثيرين من فناني ومفكري عصر النهضة لتمجيد الإنسان والعبقرية الإنسانية، ورفض الموضوعات المسيحية السائدة آنذاك، والتي كانت تتحدث عن حقارة الإنسان وتفاهة الطبيعة في مقابل العالم الخارق للطبيعة.

وكان المفهوم الإنساني لكرامة البشر محوريًا لشكل الوعي في عصر النهضة، والذي ظهر لأول مرة في إيطاليا ثم في أوروبا الشمالية وإنجلترا في مرحلة لاحقة. وكان هناك تأكيد جديد على الإنجاز الفردي مدفوعًا بنماذج الأعمال الكلاسيكية العظيمة. ويمكن ملاحظة عقلية عصر النهضة الجديدة في الإيمان بتفوق ثقافة العالم القديم على ثقافة العالم الحالي. وكان الشاغل الرئيسي الذي عبر عنه كتاب عصر النهضة، الحاجة إلى احياء القدرات والطاقات الإنسانية التي أنكرها أو تجاهلها العالم في العصر الوسيط. ومن هذا المنطلق، فإن عصر النهضة ينسب إليه أحيانًا «اكتشاف الإنسان». وبمجيء عصر النهضة، كان هناك إيمان بقدرة الإنسان على تسيير وتوجيه حياته وحياة مجتمعه نحو الحرية والعدالة، مع الشعور بأن هذه القدرة التي كانت ملكًا للفرد في العالم اليوناني القديم لم يعد لها وجود في العالم المسيحي في العصر الوسيط.

لكن بعض أنصار الحركة الإنسانية في عصر النهضة لم يكتفوا بالنظر إلى الوراء واسترجاع أمجاد الماضي الكلاسيكي فحسب، بل مدوا أعينهم إلى أبعد من ذلك وتطلعوا إلى المستقبل، وقد تملكهم الشعور بأنهم يعيشون في عالم سريع التحول والتغير حيث كانت

شرعية النظام الإقطاعي القائم، والكنيسة، والإمبراطورية تواجه تحديات متزايدة. وكان هناك وعيٌ متنام بأن عقلية عصر النهضة الإنسانية الجديدة تشق طريقها وسط مظاهر القسوة والصرامة الهرمية للنظام الاجتماعي القائم، وأن طريقًا سيفتح للحرية الفردية، والوصول إلى المعرفة وأسلوب حياة جديد.

ويمكن رصد الحركة الإنسانية في عصر النهضة في أوج ازدهارها وأعظم صورها في الفنون، حيث الاهتمام والاحتفاء بالمواهب والإنجازات الإنسانية وتكريمها. وكان هناك تمجيد للأدباء، وانصرف الفن عن تصوير المعاناة والموت وتحول إلى التعبير عن الفرح والابتهاج اليوناني بالحياة. وأصبحت الطبيعة – بحد ذاتها – مثار اهتمام، ولم تعد مجرد رمز لما هو خارق للطبيعة. واجتاحت ثورة بصرية أوساط الفنانين؛ فتزايد تحولهم عن رسم ونحت الموضوعات المسيحية النمطية والرمزية إلى رسم ونحت الأشياء كما تراها عين الفنان في الطبيعة. وأعاد الفنانون اكتشاف الجسم الإنساني، وبدؤوا في دراسة علم وظائف الأعضاء (أو الفسيولوجيا): العضلات والعظام، والجسم الإنساني في حالة الحركة. ومن الأمثلة الدالة على التطور الكبير الذي شهده تصوير الجسم الإنساني الطبيعي في عصر النهضة، لوحة «دافيد» *David* لمايكل أنجلو **Michelangelo** و«العشاء الأخير» *Last Supper* لليوناردو **Leonardo**. وقد أعاد الفن في عصر النهضة التأكيد على كرامة الإنسان وقدرته كموجود عاقل وحساس على فعل الخير، وحقه في معرفة العالم الذي يعيش فيه والاستمتاع به على نحو مستقل، وذلك من خلال الأدب، والفنون البصرية، والعلوم، والفلسفة.

ويتميز عصر النهضة بإحياء المعرفة الكلاسيكية والحركة الإنسانية، إضافة إلى العديد من التطورات الأخرى التي أتت شيئًا فشيئًا على البنيان المتهاوي للعالم الوسيط. وأدى اختراع آلة الطباعة، والبارود، وتطوير بوصلة الملاحة إلى نتائج مذهلة. وكان القرن الخامس عشر عصر الاكتشافات العظيمة: اكتشاف العالم الجديد على يد كولمبس **Columbus** وخلفائه، واكتشاف الطريق المائي إلى الهند والشرق الأقصى، حول رأس الرجاء الصالح. وبمرور الوقت، كان مقدرًا لطرق التجارة الجديدة هذه أن تكون سببًا في القضاء على النظام الإقطاعي في العصر الوسيط، وظهور نظام اجتماعي جديد. أضف إلى

ذلك، قيام وانتشار حركة الإصلاح البروتستانتي التي بدأها مارتن لوثر Martin Luther، والتي كانت بمثابة ضربة مباشرة لوحدة العالم المسيحي في العصر الوسيط.

نشأة العلوم الحديثة

من وجهة نظر فلسفية، يمكن القول بأن أهم تطور شهده عصر النهضة والاكتشافات كان النظرة الثورية الجديدة إلى الواقع، ففي مقابل النظرة المدرسية للحقيقة الإنسانية على أنها تابعة لوجود إلهي، خارق للطبيعة، مفارق ولا سبيل لإدراكه مطلقًا بواسطة العقل الإنساني، نجد التحول إلى النظرة الجديدة للعقل الإنساني على أنه يمتلك القدرة على إدراك حقيقة الوجود وأن الوجود ليس إلهيًا أو مفارقًا. وكان لهذه النظرة الجديدة تأثير خاص على علم الفلك الذي شهد القرن الخامس عشر إحياءه مجددًا.

وبحلول القرن السادس عشر كان علم الفلك واستكشاف الفضاء قد اجتذب أفضل العقول، وتم تسجيل الملاحظات الفلكية الجديدة والدقيقة، واكتشاف الفروق بين هذه الملاحظات الجديدة والنظرية الفلكية السائدة التي وضعها بطليموس بمدينة الإسكندرية المصرية في القرن الثاني. وكان معظم علماء الفلك القدامى، ومن بينهم أرسطو، ينظرون إلى الكون على أساس مركزية الأرض، فكانوا يرون أن الأرض هي مركز الكون الذي تدور حوله الكواكب. وأشار بطليموس إلى أن البيانات الفلكية التي تم رصدها يمكن شرحها عن طريق الفرضية القائلة بأن الكواكب تدور حول الأرض في دوائر داخل دائرة واحدة كبيرة. وكانت نظرية بطليموس المتعلقة بمركزية الأرض كافية للحسابات والتنبؤات الفلكية فضلاً عن توافقها مع العقيدة المسيحية بشأن الخلق الإلهي للأرض كمركز للكون. ونتيجة لذلك، فقد ظلت نظرية بطليموس قائمة على مدى أربعة عشر قرنًا.

لكن عالم الفلك البولندي نيقولاوس كوبرنيكوس Nicholaus Copernicus (١٤٧٣-١٥٤٣) تمكن في القرن السادس عشر - باستخدام الملاحظة والرياضيات والطرق التجريبية والمذهب العقلي - من الإطاحة بنظرية بطليموس Ptolemaic theory القائلة بمركزية الأرض، وقدم نظرية تقوم على مركزية الشمس وأن الأرض تدور حول محورها

وحول الشمس مع الكواكب الأخرى. وقد فسرت هذه النظرية الملاحظات الجديدة وأدت إلى تبسيط الحسابات الرياضية لنظرية بطليموس إلى حد بعيد. ومنذ أن أسقط كوبرنيكوس نظرية بطليموس بهذه الطريقة الثورية، أصبح يطلق على أي تحول جذري في الفكر ثورة كوبرنيكية. ومن الصعب علينا استيعاب قفزة خيالية كتلك، تمثل تحديا لمعتقداتنا الراسخة، ونقضًا لما هو معروف لدينا بأنه حقيقة ثابتة. ويمكننا مقارنة ذلك بالإعلان عن اتصال قائم من مجتمع أعلى ذكاء في الفضاء الخارجي، وهذا احتمال مفزع ساقه إلينا الخيال العلمي، وحروب النجوم، وبعض العلماء.

وكان رد فعل الكنيسة تجاه الثورة الكوبرنيكية قاسيًا وصارمًا. وكان العلماء المؤيدون للنظرية التي تقوم على مركزية الشمس يحرمون كنسيًا ويحكم عليهم بالجحيم الأبدي. وإذا رفضوا إنكار هذه الأفكار الجديدة، كان يحكم عليهم بالسجن أو التعذيب أو حتى الموت. وكان تنفيذ هذه الإجراءات العقابية يتم من خلال الكرسي البابوي أو بلاط الملك الحاكم. وقد تردد كوبرنيكوس نفسه في نشر نظريته خوفًا من رد فعل الكنيسة، لكن أحدًا لم يلتفت إلى ما نشره. ورغم ذلك، لم يسلم أتباعه في القرن التالي من بطش الكنيسة. ففي عام ١٦٠٠، أُحرق برونو Bruno على الخازوق في روما بتهمة الإلحاد لقبوله النظرية الكوبرنيكية. وفي عام ١٦٢٠، أحرق فانيني Vanini، الذي أطلق على نفسه المؤمن بالمذهب الطبيعي، على الخازوق في تولوز بعد إدانته بالإلحاد. وفي عام ١٦٢١، أحرق فونتينيير Fontainier في باريس بتهمة الإلحاد أيضًا.

وكان من بين هؤلاء العلماء، عالم الفلك الايطالي جاليليو Galileo (١٥٦٤-١٦٤٢) الذي تعرض للهجوم بسبب إقدامه على إثبات نظرية كوبرنيكوس. وقد تمكن جاليليو من تطوير تليسكوب قادر على تكبير الأشياء ألف مرة، وهو ما مكنه من رصد الأقمار التابعة للمشتري، وحلقات زحل، وسطح القمر. وعلى عكس كوبرنيكوس، حاول جاليليو بهمة ونشاط نشر النظرية الجديدة التي تقوم على مركزية الشمس وواجه معارضة هائلة من قبل الكنيسة التي انتقدت آراءه لتعارضها مع الكتاب المقدس. ورغم ذلك، ففي عام ١٦٣٢ قام بنشر محاوراته في كتاب بعنوان *«النظامين الرئيسيين للعالم»* *Dialogue Concerning*

the Two Chief Systems of the World، والذي أعلن فيه تأييده لنظرية كوبرنيكوس، ورفضه لنظرية بطليموس. وكان ذلك سببًا في مثوله أمام المحكمة، ومصادرة الكتاب. وأجبر جاليليو على إنكار مذهبه وهو جاث على ركبتيه، و أرغم على تلاوة المزامير التوبية السبعة أسبوعيًا على مدى ثلاث سنوات، وحكم عليه بالسجن المؤبد، فقضى عقوبته حبيسًا ببيته في فلورنسا حتى وفاته.

ديكارت: الخلفية التاريخية

وفي الوقت الذي كانت فيه الروح العلمية تدب هنا وهناك، أخذت التكنولوجيا والاختراعات والملاحظات والنظريات الجديدة في الظهور في أنحاء أوروبا. وتم اختراع التليسكوب والمجهر والترمومتر. وكان من بين التطورات العلمية الجديدة نظرية بويل للغازات، وقوانين الكهرباء، والمغناطيسية، وقوانين البصريات (التي وضعها ديكارت وسنيل)، ونظرية هارفي للدورة الدموية، والهندسة التحليلية التي وضع أسسها ديكارت. ولكن، ماذا كانت طبيعة العلم الجديد ومنهجه؟ لقد تم تحديد عنصرين للمنهج العلمي: (١) العنصر التجريبي، استخدام الملاحظة الحسية والتجريب؛ (٢) العنصر العقلاني، أي استخدام الرياضيات والتفكير الاستنباطي كما فعل كوبرنيكوس وجاليليو في شرح حركة الأجسام السماوية. وسرعان ما ظهرت النظريات المتعارضة حول المنهج العلمي، وهي نظريات قامت على أساس من التساؤل عن أيهما يعد أكثر أهمية: العنصر التجريبي أم العقلاني . وفي إنجلترا، وقف فرنسيس بيكون إلى جانب التجريب في المنهج العلمي — وكان في ذلك انتصار لمنهج الملاحظة والتجريب على منهج العقل والنظريات. ورغم ذلك، فقد انحاز ديكارت للعقلانية في المنهج العلمي — فكان ذلك انتصارًا للرياضيات والهندسة والتفكير باستخدام البديهيات والاستنباط؛ ومن ثم جعل العلم معرفة يقينية.

وهكذا، فقد بدت الفلسفة المدرسية التي كانت سائدة في العصر الوسيط غير كافية وبرزت الحاجة إلى فلسفة جديدة لاستيعاب معطيات العصر الجديد في القرن السابع عشر حيث كانت جميع المعتقدات في حالة تحول وكان المنهج العلمي والاكتشافات العلمية في تقدم

مذهل. وكان رينيه ديكارت René Descartes أول فيلسوف في العصر الحديث وقدم أول نظرية ميتافيزيقية استجابة للنظرة العلمية الجديدة للكون، وردًا على الدعاوى المضادة من قبل الكنيسة.

حياة ديكارت

ولد ديكارت في عام ١٥٩٦ في مطلع القرن السابع عشر، قبل أربع سنوات من إحراق برونو على الخازوق بتهمة الإلحاد لقبوله نظرية كوبرنيكوس. وكان والده مستشارًا في برلمان مقاطعة بريتاني وكانت أسرته من أقدم وأعرق الأسر في المقاطعة. وقد تربى ديكارت على حياة النبلاء والطبقة الأرستقراطية. وفي صباه، كان يرتدي ثوبًا مخمليًا أخضر اللون ويحمل سيف النبلاء الفرنسيين. وفي السنوات من العاشرة إلى الثامنة عشرة من عمره التحق ديكارت بمدرسة لافليش La Fliche، وهي مدرسة يسوعية معروفة. لكن ديكارت لم يكن راضيًا عن تعليمه هناك ولم يقتنع بأي حقيقة، فضلاً عن شعوره بالملل والضجر تجاه الكتب المدرسية، القائمة على الأفكار المختلطة والعلم المشكوك في صحته، وتجاه المعتقدات السلطوية للكنيسة. وعندما أتم دراسته في لافليش توقف عن القراءة تمامًا وبدأ في السفر والترحال. وكانت المعرفة اليقينية الشغل الشاغل لديكارت ومبتغاه دائمًا أبدًا. وكان يرى أن الرياضيات هي العلم اليقيني الوحيد، ولكن ما هي علاقتها بالأنواع الأخرى للمعرفة؟ وبحثًا عن إجابة لهذا السؤال، بدأ ديكارت أسفاره.

وفي عام ١٦١٨ التحق ديكارت بجيش الأمير موريس Maurice، أمير ناساو Nassau، كمتطوع بدون أجر. وكان التطوع في الجيش في ذلك الوقت يمثل نوعًا من المدارس العسكرية غير المجهدة للشباب من طبقة النبلاء. وكان بمقدور ديكارت اللحاق بالجيش المتقدم على مهل بينما كان يدرس الموسيقى والرياضيات. وفي عام ١٦١٩، انضم ديكارت لجيش دوق بافاريا وحبسته الظروف الجوية في شهر نوفمبر في بلدة أولم Ulm الألمانية الصغيرة، حيث أمضى يومه كاملاً حبيس غرفته بصحبة موقد بافاري ضخم. ويومها قرر ديكارت مراجعة مواقفه الفلسفية والشخصية. وفي تلك الليلة، جاءته رؤيا في منامه، ونطالع في يومياته ما

يلي: «١٠ نوفمبر ١٦١٩: كان الحماس يملؤني؛ فقد اكتشفت أسس علم مدهش في ذات الوقت الذي تجلى لي فيه النداء الذي يتردد في باطني». وأخذ على نفسه عهدًا أن يكرس ما بقي من حياته لتأسيس هذا العلم الجديد.

وكانت رؤياه تتعلق بخطة تستهدف إيجاد علم واحد وموحد ترتبط فيه الفلسفة وكافة العلوم بعضها ببعض في وحدة منهجية كاملة. وتعامل فيه كافة الفروق النوعية بين الأشياء كفروق كمية، وتكون الرياضيات المفتاح لحل جميع مشكلات العالم. وعلى عكس أفلاطون الذي رأى وحدة العلوم قاطبة في مثال الخير الغامض، يرى ديكارت أن وحدة العلم هي وحدة عقلانية ورياضية قائمة على البديهيات الرياضية. وعلى عكس الأرسطية في العصر الوسيط والتي فسرت التغير غائيًا على أنه حركة المادة نحو تحقيق الواقع الفعلي للصورة، يميل ديكارت إلى تفسير التغير ميكانيكيًا على أنه حركة الأجسام طبقًا للقوانين الفيزيائية.

وفي السنوات التسع التالية، عكف ديكارت على وضع منهج لتوحيد العلوم. وفي الوقت ذاته، قام ببيع أملاكه في فرنسا والتي ورثها عن أبيه لتدبير المال اللازم للعيش، وذلك — كما يقول — من أجل «التحرر من التزام كسب الرزق من علمي.» ومكنه الفراغ من النوم لساعات طويلة، وعادة ما كان يلازم الفراش حتى الظهيرة حتى عرف بالفيلسوف الذي ينجز أفضل أعماله في الفراش، وأوصى بالتفرغ لأي شخص يرغب في إنتاج عمل فكري جيد، وكان يقدر قيمة ما يتمتع به من فراغ أتاح له العيش «دون هموم أو انفعالات تقلقني».

وطيلة حياته، ظل ديكارت بمنأى عن الصراعات الأخلاقية والسياسية في عصره. وشأنه شأن بعض الفلاسفة الآخرين في زمانه، لم يصبح أستاذًا في الجامعة نظرًا لأن الجامعات كانت خاضعة للرقابة المشددة من قبل الكنيسة حتى أصابها الجمود والركود الفكري، واتخذت موقفًا معاديًا للعلم الحديث وأنصاره أمثال ديكارت. ونظرًا لعزلته الدائمة، فقد قرر ديكارت ألاّ تكون له أي ارتباطات اجتماعية وألاّ يتزوج حتى لا يعوقه ذلك عن إنجاز ما تعهد به من الارتقاء بالمعرفة وفقًا لرؤيته. ورفض الزواج قائلاً: «ما من جمال يقارن بجمال الحقيقة». ويعبر ديكارت عن نظرته الساخرة للزواج بقوله: «عندما

يبكي الزوج زوجته التي ماتت...برغم ذلك، فهو يشعر بسعادة خفية في أعماق نفسه».
ومع ذلك، فقد أنجب ابنة غير شرعية أحزنه موتها في طفولتها المبكرة حزنًا عظيمًا. وفي سن الثانية والثلاثين، استقر به المقام في هولندا حيث عاش قرابة العشرين عامًا في ظل التسامح الفكري والديني للحكومة الهولندية.

وفي عام ١٦٢٢، أتم كتابه الفلكي *«رسالة عن العالم»* *Treatise on the World*، والذي طبق فيه منهجه الرياضي وأعاد تأكيد الفرضيات الكوبرنيكية. وكان على وشك إرسال كتابه للنشر عندما علم بأن جاليليو قد أدين من قبل محكمة الكنيسة الكاثوليكية وأن كتاب جاليليو قد أحرق علانية. وما إن سمع ديكارت بذلك حتى أسرع لوقف نشر كتابه قائلاً: « ليس من الحكمة أن يفقد المرء حياته عندما يكون بمقدوره إنقاذ حياته دون خزي». وحاول أن يذيع إجلاله وتقديره البالغ للاهوت. وينقسم دارسو ديكارت فيما يتعلق بآرائه حول الكنيسة وتعاليمها، فهل كانت تقواه خالصة أم ظاهرية؟ وقد قال هو نفسه: «لابد أن أجد وسيلة لقول الحق دون ترويع لخيال أحد أو الاصطدام بالآراء المقبولة عامة.» كما قال أيضًا: «الآن، أما وأني لن أكون مجرد متفرج على العالم بل سأظهر كممثل على مسرحه، فأنا أرتدي قناعًا». ويمثل قناع ديكارت إحدى طرق التعامل مع الاضطهاد. ونذكر هنا سقراط الذي كان شجاعًا في مواجهة الاضطهاد، ولم يرهب الموت أو النفي.

وبعد ثلاث سنوات من الفزع الذي أصاب ديكارت إزاء العقوبة التي نزلت بجاليليو، قام بنشر تطبيق لمنهجه الرياضي على الفيزياء واستهله بكتاب *«مقال في المنهج»* *Discourse* on Method، وقد ظل هذا العمل أحد الكلاسيكيات الفلسفية حتى يومنا هذا. وبعد عشر سنوات وفي عام ١٦٤٧، نشر كتابه *«تأملات في الفلسفة الأولى»* *Meditations on First Philosophy*؛ وبعد مرور اثنين وعشرين عامًا وفي عام ١٦٦٩، قامت المحكمة بوضع كتاب *«التأملات»* ضمن قائمة الكتب المحظور قراءتها على الكاثوليك.

وكان الحدث الأبرز الأخير في حياة ديكارت تلقيه طلبًا من الملكة المفكرة كريستينا، ملكة السويد، بالحضور إلى بلاطها لمساعدتها في فهم فلسفته. وتردد ديكارت في الذهاب إلى ما أسماه «أرض الثلوج والدببة» — لكنه أذعن لطلب الملكة. وكانت الخامسة صباحًا

هي الساعة التي يكون فيها عقل كريستينا في ذروة نشاطه، وكانت هي الوقت المخصص للتعليم. وعند عودته من البلاط في صباح أحد أيام شهر نوفمبر من عام ١٦٥٠، أصيب ديكارت بقشعريرة وتوفي متأثرًا بالالتهاب الرئوي خلال أسبوع واحد. وهكذا، توفي أعظم الفلاسفة الذين أنجبتهم فرنسا؛ فلماذا استحق ديكارت أن يكون فيلسوفًا عظيمًا؟ يقول إتيان جيلسون Etienne Gilson، أحد الفلاسفة الفرنسيين في القرن العشرين، عن ديكارت:

«لقد عاش بالفكر وحده وللفكر وحده...ولم أعلم أبدًا بوجود من هو أكثر نبلاً منه».

(٧)

الشك من أجل الإيمان

الخلفية التاريخية

صورة رينيه ديكارت، أبى الفلسفة الحديثة ومؤسسها وأعظم فلاسفة فرنسا، معلقة بمتحف اللوفر في باريس. تجده ينظر إليك بعينين مثقلتي الجفون في تحفظ وشيء من الكبرياء، والابتسامة المرتسمة على شفتيه ابتسامة سخرية وازدراء صادرة عن رجل مهذب. فكيف أمكن لهذا الرجل الذي عاش في القرن السابع عشر أن يصوغ فلسفة العالم الحديث الذي نعيش فيه؟

ويبدو أن الشعور المسيطر على ديكارت لم يكن سوى الشعور بالاحتقار والازدراء تجاه المجتمع الفرنسي، بلاط الملك لويس الثالث عشر، رجال الكنيسة الفرنسية، أساتذة الجامعات، الرجل العادي. ولم يكن ازدراؤه مقنعًا تجاه ما يجري تعليمه في الجامعات التي كان ينظر إليها على أنها تقليدية، عتيقة، تعاني ركودًا فكريًا مع تمسكها بالعلم في العصر الوسيط وخضوعها لسلطة الكنيسة.

وكان ديكارت ناقدًا حادًا لـ «لافليش»، المدرسة اليسوعية التي تلقى فيها تعليمه والتي كانت قد أسست حديثًا لتعليم أبناء النبلاء الفرنسيين. وعن أعوامه الثمانية في لافليش، يقول ديكارت:

منذ طفولتي، عشت في عالم من الكتب و...كنت متلهفًا للتعلم منها.

ولكن... بمجرد أن أنهيت دراستي... وجدت نفسي محملاً بالكثير

من الشكوك والأخطاء حتى بدا لي أنني لم أتعلم شيئًا. ومع ذلك، فقد كنت في واحدة من أشهر المدارس في أنحاء أوروبا.

وقد درس في المدرسة: اليونانية، واللاتينية، والتاريخ، والأدب، والعلوم، والرياضيات، والفلسفة. ومن بين كل هذه المواد، لم يكن هناك سوى الرياضيات التي برعت لافليش في تعليمها والنذر اليسير من العلوم لتقديم أي علم يقيني أو معرفة حقيقية بالعالم. لكن ديكارت تمادى في نقده للتعليم، مؤكدًا أن معتقداتنا لن يشوبها سوى القليل من الأخطاء وأنها ستقوم على أساس أكثر قوة ومتانة إذا لم نخضع منذ الطفولة لسيطرة المعلمين ونتبع أفكارهم المختلطة، واتخذنا من عقولنا فقط هاديًا ومرشدًا لنا.

وكان لدى ديكارت ازدراء خاص تجاه الفلسفة – فقد كان مصطلح الفلسفة مدعاة للاحتقار والسخرية. ويقول إن الفلاسفة المتنافسين يناقضون بعضهم بعضًا دون سند من يقين في أي من الجانبين. والفلاسفة يجهلون الرياضيات والعلوم؛ ويؤسسون حججهم المنطقية على مراجع قديمة وعتيقة. والنتيجة أن الفلسفة، على نحو ما يدينها ديكارت، «ظلت تدرس لقرون طويلة من قبل أبرز العقول دون أن تأتي بشيء لم يكن موضع خلاف». ويذكرنا موقف ديكارت هنا بموقف الطلاب الثوريين في الستينيات ضد الجامعات لعدم اهتمامها بمشكلات الحرب، والحقوق المدنية، والفقر. لكن ديكارت لم يكن يطلب الاهتمام بل كان يطلب الحقيقة والتخلص من المعتقدات الزائفة حتى يتمكن من الوصول إلى الحقيقة.

والحقيقة هي عشق ديكارت الذي يقول عن نفسه:

> كانت لدي دائمًا رغبة شديدة في تعلم كيفية التمييز بين ما هو حقيقي وما هو زائف؛ حتى أتبين بوضوح ما يجب أن أفعل، وأكون قادرًا على أن أسلك طريقي في هذه الحياة بثقة وطمأنينة.

ولكن، هل يمكنني التخلص من جميع المعتقدات التي اجتمعت لدي طيلة حياتي، مهما تكن زائفة أو مشكوكًا في صحتها، واستخدام عقلي فقط كأساس للإيمان بأي شيء؟ هذا

ما يقترحه ديكارت، ومن هنا يبدأ الفلاسفة المحدثون – بالإطاحة الثورية بكافة المعتقدات، والانفصال التام عن عالم العصر الوسيط، بما في ذلك مرجعية الفلسفة المدرسية الخاضعة للكنيسة.

ويمكن القول بأن الفلسفة الحديثة تبدأ بكتاب *«التأملات» Meditations* لديكارت، بعزلة النفس، والتأمل، ومعرفة الأفكار الكاذبة والمشكوك فيها التي قبلها المرء طيلة حياته، واتخاذ القرار بأن الوقت قد حان لإسقاط كافة المعتقدات. ويستهل ديكارت كتاب *«التأملات»* بقوله: «لابد من التخلي عن كل شيء في حياتي تمامًا ومرة واحدة إذا أردت إثبات أي شيء راسخ ودائم في العلوم.» ويضيف ديكارت قائلاً: «لقد حررت عقلي اليوم من كافة الهموم. أنا وحيد تمامًا. وأخيرًا، سيكون لدي الوقت لتكريس نفسي بجد وحرية للتخلص من جميع آرائي السابقة.» ولكن، هل يمكنني إثبات الحقيقة الراسخة والدائمة باستخدام عقلي فقط؟

نظرية المعرفة: المذهب العقلاني

إن إجابة ديكارت عن هذا السؤال هي إجابة أفلاطون والمذهب العقلاني. ويقول المذهب العقلاني **Rationalism** بأن العقل كلي في جميع البشر؛ وأن العقل هو العنصر الأهم في الطبيعة الإنسانية؛ وأن العقل هو الوسيلة الوحيدة للمعرفة اليقينية؛ وأن العقل هو السبيل الوحيد لتقرير ما هو صحيح وصالح أخلاقيًا وما يشكل مجتمعًا صالحًا.

ولكن كيف يمكنني، باستخدام عقلي، إثبات حقيقة راسخة ودائمة أخفق الفلاسفة السابقون في إثباتها؟ ولا تختلف إجابة ديكارت على هذا السؤال عن إجابة معظم الفلاسفة العقلانيين: فلتكن الرياضيات مثلك الأعلى لاستخدام العقل. وفي كتابه *«مقال في المنهج»*، يقول ديكارت: «من بين جميع من بحثوا عن الحقيقة في العلوم، لم ينجح سوى علماء الرياضيات في الإتيان بأسباب واضحة ومؤكدة». ويعتقد ديكارت بأن منهج الرياضيات، باستخدام العقل وحده، هو الذي مكن عالم الفلك البولندي كوبرنيكوس في القرن السادس عشر من إحداث ثورة في علم الفلك بنظريته الجديدة عن الكون على أساس مركزية الشمس،

ومكن عالم الفلك الإيطالي جاليليو في القرن السابع عشر من تقديم البرهان على نظرية كوبرنيكوس.

والرياضيات هي المنهج الذي أراد ديكارت، عالم الرياضيات نفسه ومؤسس الهندسة التحليلية، تطبيقه على الفلسفة. وهو يعتقد بأن الرياضيات يمكن أن تزيل اللبس والغموض وتبدد الشكوك المرتبطة بالفلسفة. وسوف يحقق منهج الرياضيات في الفلسفة نفس الوضوح واليقين الذي حققه في الهندسة، وما حققه العلماء في علم الفيزياء وعلم الفلك. وباستخدام منهج الرياضيات، يمكن للفلسفة أن تحقق اليقين المطلق وأن تثبت ذاتها كالرياضيات فضلاً عن الإقرار بصحتها على نحو كلي. وعندئذ، يمكن للفلسفة الوصول إلى الحقيقة النهائية واليقينية التي ستضع نهاية حاسمة للخلافات بين الفلاسفة والجدل المرير المتأجج بين الكنيسة والعلماء. كما سيضع اليقين الفلسفي حدًا لمخاوف العلماء من المحاكمة، والخوف من الحكم عليهم بالسجن أو التعذيب، وخوف ديكارت نفسه من أن يلقى مصير جاليليو.

منهج الرياضيات: الحدس والاستنباط

ولكن ما هو منهج الرياضيات؟ ويعطينا ديكارت الجواب في كتابه ***«قواعد لتوجيه العقل»*** ***Rules for the Direction of the Mind***. وتقوم الرياضيات على استخدام عمليتين ذهنيتين فقط يمكن بواسطتهما تحقيق المعرفة اليقينية، وهاتان العمليتان هما: الحدس ***Intuition*** والاستنباط ***deduction***.

الحدس: ويعني بالحدس أو البداهة فهمنا للمبادئ الواضحة بذاتها باعتبارها بديهيات علم الهندسة (الخط المستقيم هو أقصر مسافة بين نقطتين، أو الأشياء المساوية للشيء نفسه تكون مساوية لبعضها بعضًا) أو المعادلة الحسابية (٣ + ٢ = ٥). ولما كانت هذه العبارات تثبت نفسها للعقل فهي بديهية. ويعني فهم هذه العبارات إدراك أنها حقيقية بصورة مطلقة؛ ولا يمكن لأي عقل مفكر التشكك فيها.

الاستنباط: ويعني بالاستنباط التفكير المنهجي والمنطقي أو الاستدلال **inference** من القضايا البديهية، كما هو الحال في علم الهندسة حيث يكون التفكير وفق ترتيب محكم

عن طريق الاستنباط من البديهيات والمسلّمات. ويقول ديكارت إن «السر الرئيسي للمنهج يكمن في ترتيب جميع الحقائق في نسق استنباطي ومنطقي».

ويهدف ديكارت كفيلسوف إلى إنشاء مذهب فلسفي يقوم على البداهة والاستنباط، يظل يقينيًا وخالدًا كعلم الهندسة. وما من فيلسوف آخر أكثر جرأة من ديكارت في محاولته التوصل إلى فلسفة للحقيقة المطلقة. وتشكل السلسلة الكاملة للتأملات الستة محاولة لإعادة بناء الفلسفة وتحقيق ما يتصف به البرهان الرياضي من يقين في الفلسفة. لقد كان ديكارت عازمًا على إيجاد مبدأ بديهي يكون بمثابة البديهية *axiom* أو المبدأ الأول لفلسفته الرياضية والأساس لاستنباط فلسفة يقينية بصورة مطلقة.

ولكن ما هي الشروط الواجب توافرها في هذا الاعتقاد التأسيسي؟ يحدد ديكارت ثلاثة شروط:

١- لابد أن يكون يقينيًا ولا يحتمل الشك، وأن يكون بديهيًا للعقل، وواضحًا (بحد ذاته) ومميزًا (عن أي اعتقاد آخر).

٢- لابد أن يكون يقينيًا بصورة مطلقة ودون الاعتماد على أي اعتقاد آخر.

٣- لابد أن يدور حول شيء ما موجود (بحيث يمكن استنباط الاعتقاد بشأن وجود أشياء أخرى منه).

نظرية المعرفة:

منهج الشك: الشكاك

ويتساءل ديكارت قائلاً: كيف لي أن أجد هذا الاعتقاد؟ ويجيب على ذلك بقوله: باتباع منهج الشك. وكان موقف الشك يلوح في الأفق في تلك الحقبة الانتقالية من القرن السابع عشر في الوقت الذي أخذت فيه المعتقدات والفلسفات القديمة تفقد مصداقيتها وتتعرض فيه النظريات العلمية الجديدة للهجوم ولم يكن قد تم إثباتها بعد على أساس فلسفي متين. وبرغم الهدوء الانعزالي لتأملاته، فالشك عند ديكارت ذو طابع ثوري. لقد كان ديكارت عازمًا

على الإطاحة بجميع معتقداته والشك في كل شيء. وللقيام ببحثه الجسور عن فلسفة يقينية بصورة مطلقة كان ديكارت على استعداد للتخلي عن كل ما سبق له الإيمان به والتشكك في جميع معتقداته. ومذهب الشك *Skepticism* هو الاسم الذي يطلق على الشك الفلسفي بشأن موثوقية أو مصداقية المعرفة. ويطلق على الشك الديكارتي الشك المنهجي، ويعرف بأنه استخدام الشك منهجيًا للوصول إلى المعرفة اليقينية.

ويستخدم ديكارت الشك المنهجي لإسقاط جميع معتقداته. ويحمل التأمل الأول عنوان «عن الأشياء التي قد نشك فيها». لكن الشك في جميع معتقداته عن طريق الحصر الكامل لها كل بمفرده سيكون عملاً شاقًا. سوف أدرسها – هكذا يقول ديكارت، عاشق الترتيب الرياضي، – حسب فئاتها ومجموعاتها للتحقق مما إذا كان هناك أي اعتقاد واحد يتحدى الشك بالوفاء بالمعايير الثلاثة: أولاً، استحالة الشك في القضية؛ ثانيًا، أنه حقيقة مطلقة؛ ثالثًا، أنه يدور حول شيء ما موجود. وهكذا، يمضي ديكارت في دراسة جميع معتقداته بدقة الفئة تلو الفئة والمجموعة تلو المجموعة.

(١) البدء بدراسة المعتقدات الخاصة بالإدراك الحسي؛ فهي الأسهل تصديقًا من بين جميع المعتقدات، لكنها غالبًا ما تكون خادعة؛ فالأشياء البعيدة التي كانت تبدو للعين المجردة ينكرها التليسكوب الآن (فقد اخترع جاليليو التليسكوب في عام ١٦٠٩). فما تبدو عليه صورة الأشياء الدقيقة للعين المجردة ينكره المجهر (الذي صممه كبلر Kepler في عام ١٦١١). وماذا عن الخداع البصري كالقلم الذي يبدو منحنيًا في الماء؟ والهلاوس التي تؤثر على الحواس؟ فمن الواضح، كما يقول ديكارت، أن الحواس مصدر يقين غير جدير بالثقة، وما خدعني مرة يمكن أن يخدعني ثانية. لكن المؤكد، كما يقول ديكارت في إصرار، أنني لا أستطيع الشك في حواسي عندما تنبئني بأنني «موجود هنا، جالس بجوار النار، أرتدي عباءة...وأن هاتين اليدين يداي وهذا الجسم جسمي» ثم يتساءل قائلاً: ومع ذلك، ألم أحلم بأنني كنت جالسًا هنا؟ وأليس من الممكن أن أكون في حلم الآن؟ (ولابد أن هذا الحلم غالبًا ما كان يتراءى لديكارت الذي كان ينام كثيرًا)؛ فما أدركه بواسطة الحواس قد يكون أضغاث أحلام. (٢) ثم يتناول ديكارت فئة أخرى من معتقداته، ماذا بشأن المعتقدات في

الأشياء المادية أو الاعتقاد في وجود عالم مادي؟ ولابد من الشك في هذه المعتقدات لأنها تقوم على الإدراك الحسي الذي تبين أنه خادع، ولذا فهي تفتقر إلى اليقين. (٣) ثالثًا، يتساءل ديكارت: ماذا عن المعتقدات الناشئة عن العلوم الطبيعية؟ لابد من الشك في هذه المعتقدات أيضًا؛ لأنها تقوم على الأشياء التي تتم معرفتها عن طريق الإدراك الحسي الذي ثبت أنه غير جدير بالثقة. (٤) رابعًا، ينتقل ديكارت إلى المعتقدات الرياضية. ماذا عن المعتقدات في الرياضيات؟ لماذا يشك فيها؟ فدائمًا ما كان يعتبر القضايا الرياضية النموذج الحقيقي لليقين التام. كما أن المعتقدات الرياضية لا يمكن أن تصبح موضع شك بزعم أنها مستمدة من الإدراك الحسي. «فسواء أكنت مستيقظًا أم نائمًا»، كما يقول ديكارت، «سيظل حاصل جمع اثنين وثلاثة هو العدد خمسة دائمًا، ولن يكون للمربع أكثر من أربعة أضلاع؛ ويبدو مستحيلاً الشك في وجود أي زيف في الحقائق الواضحة.» وهذه المعتقدات تتم معرفتها بواسطة العقل وليس الحواس. ولكن أليس من المستحيل الشك فيها؟ ويجيب على ذلك بعد تفكير عميق قائلاً إن الرياضيين يقعون في الخطأ أحيانًا. فهل من الممكن أن يكونوا مخطئين دائمًا؟

وفي محاولة للوصول بشكه المنهجي إلى منتهاه، ونظرًا للافتقار إلى مبرر للشك في الرياضيات، فقد اختلق ديكارت مبررًا لذلك. افترض، كما يقول ديكارت، أن هناك شيطانًا ماكرًا وقويًا يضللني في كافة الأشياء التي أعتقد بأنني أعرفها جيدًا. ففي تلك الحالة، سأكون مضللاً ومخطئًا دائمًا حتى في الرياضيات والقضايا التي أعتقد بأنها بديهية مثل (٢ + ٢ = ٥)، فهذا هو أقوى شك ممكن. ويقول ديكارت نفسه إن هذا الشك مبالغ فيه و«يتسم بالغلو»، ويبدو أنه شك مختلق وليس أصيلاً. لكنه يواصل الدفاع عن قضيته؛ هل يمكن لأي معتقد أن يصمد في وجه هذا الشك؟ وهل يمكن لأي معتقد أن يصمد أمام شكي في كافة المعتقدات على ظهر الأرض، وأن أكون موضع تضليل من قبل شيطان ماكر في جميع معتقداتي حتى تلك التي أعتبرها يقينية بصورة مطلقة؟

ويقدم لنا ديكارت إجابته الشهيرة قائلاً: حتى وإن كنت مخدوعًا في جميع معتقداتي، فلابد أن أكون موجودًا كي أخدع. وإذا كنت أشك في جميع معتقداتي، بما في ذلك تلك

المرتبطة بالرياضيات، فهناك اعتقاد واحد لا يمكن الشك فيه: ففي كل مرة أشك فيها، لابد أن أكون موجودًا كي أشك. وفي شكي في صحة كل اعتقاد آخر، لا يمكن أن أشك في الاعتقاد بأني أشك، ولذا فأنا موجود. وحتى إذا كانت جميع المعتقدات التي أعيها زائفة، يظل هناك اعتقاد واحد صحيح: ففي كل لحظة أعي فيها أنني أفكر أو أعي أي عمل ذهني كالوعي بأنني أشك أو أرغب، فأنا موجود مفكر.

وهكذا، فقد اكتشف ديكارت مبدأه الأول اليقيني، البديهي بصورة مطلقة والذي لا يرقى إليه الشك، وصاغه باللاتينية في عبارة: أنا أفكر، إذن أنا موجود. ويرى ديكارت أن التفكير يشمل أي عمل إدراكي نعيه مباشرة. «وأعني بكلمة الفكر أنني أفهم كل ما نعي أنه يعمل بداخلنا». ويشمل التفكير الشك، والفهم، والتأكيد، والإنكار، والإرادة، والرفض، والإحساس. فلأن كل هذه الأفعال تكون أفعالاً واعية، فإنها تستلزم وجودي. أنا أفكر، إذن أنا موجود. أنا أشك فأنا أفكر، أنا أنكر فأنا أفكر، وهذا فقط ما يؤكد ضرورة وجودي كي أنكر أو أشك.

كيف لي أن أعرف هذا الاعتقاد، أنا أفكر إذن أنا موجود؟ عن طريق الفهم المباشر أنه من البديهي أن التفكير (الشك أو الإنكار أو الرغبة) يستلزم وجودي، وأن تفكيري دون وجودي أمر مستحيل. ولكن ما المقصود بـ «أنا» الذي يفكر ولذا فأنا موجود؟ ويقتصر ما يثبته الكوجيتو Cogito على إثبات أنني موجود مفكر — وذلك عندما أعي أنني أفكر فقط. كما يبرهن الكوجيتو على أنني جوهر موجود وأن من طبيعتي أن تكون لي أفكار ومعتقدات. لكن الكوجيتو لم يثبت شيئًا عن جسمي أو حركاته أو قيامي بالمشي أو تناول الطعام. ولا أستطيع القول كحقيقة بديهية: أنا أتحرك، إذن أنا موجود. فأنا لا أستطيع أن أعرف أنني أتحرك إلا عن طريق الإدراك الحسي بملاحظة نفسي وأنا أتحرك. ويبرهن الكوجيتو على أنني متى كنت على وعي بأنني أفكر، فأنا موجود ككائن مفكر.

ولكن هل يفي الكوجيتو بالشروط الثلاثة التي وضعها ديكارت للمبدأ الأول، الأساس لفلسفته؟ (١) هل هو بديهي للعقل ولا يتطرق إليه الشك؟ ويجيب ديكارت على ذلك قائلاً: أجل، لا يمكنك الإفلات من الكوجيتو بالشك فيه؛ ففي كل مرة أشك فيه، فأنا أؤكده. (٢)

هل هو مستقل عن أي حقيقة أكثر إطلاقًا؟ ويجيب ديكارت: أجل، فالكوجيتو لا يستدل عليه من الحقيقة الأكثر إطلاقًا؛ فكل من يفكر موجود: أنا أفكر، إذن أنا موجود. وعلى العكس، فأنا نفسي أعرف كحقيقة بديهية أنني موجود متى كنت أفكر. (٣) هل يشير إلى العالم الموجود؟ ويجيب ديكارت: أجل، فالكوجيتو يشير إلي أنا الموجود ككائن مفكر.

وبذلك، فديكارت يزعم بأن الكوجيتو يفي بشروطه الثلاثة؟ فهل اتفق معه الفلاسفة اللاحقون في ذلك؟ وهل يصمد البرهان الذي يقدمه الكوجيتو في وجه النقد كأساس يقيني مطلق للفلسفة؟ لقد كانت هناك مئات التعليقات النقدية على البرهان الذي يقدمه الكوجيتو وفي مقدمتها تعليق بيير جاسندي **Pierre Gassendi** في خطاباته إلى ديكارت. فقد زعم جاسندي بأن الكوجيتو لا يفي بالشرط الثاني قائلاً بأنه غير مطلق بل يعتمد على الحقائق الأخرى. ومن بين الحقائق التي يعتمد عليها الكوجيتو: (١) وجود الأشياء أو الجواهر. (٢) أن التفكير أو أي فعل آخر أو حالة أخرى لا يمكن أن يوجد إلا كفعل أو حالة لجوهر. وهاتان الحقيقتان ضروريتان للبرهان الذي يقدمه الكوجيتو: ففي كل مرة أعي فيها أنني أفكر، أكون فيها أنا الجوهر المفكر موجودًا؛ والتفكير فعل لا يمكن أن يوجد إلا كفعل أو حالة لجوهر. ويفترض ديكارت صحة هاتين العبارتين لكنه لا يثبتهما. والواقع أنه يسير على درب فلاسفة العصر الوسيط الذين يحتقرهم حيث تقوم فلسفته على وجود الجواهر وحالاتها أو أفعالها أو خصائصها شأنها في ذلك شأن الفلسفة المدرسية في العصر الوسيط.

وأخيرًا، ماذا عن تأثير الكوجيتو؟ لقد أسس ديكارت فلسفته كاملة على الحقيقة المطلقة القائلة بأنني عندما أعي أنني أفكر، أعرف أنني موجود. وفي نظرية المعرفة عند ديكارت، نجد أن الحقيقة الوحيدة الثابتة، المأمونة، المضمونة التي لا يرقى إليها الشك هي وجودي كذات واعية. وهكذا، يقدم الكوجيتو الديكارتي الذاتية في الفلسفة الحديثة.

الـذاتيـة

الذاتية ***Subjectivism*** هي المذهب القائل بأن معرفتي اليقينية تقتصر على معرفتي بنفسي كذات واعية ومعرفتي بأفكاري وعقلي ومحتواه. وتنطوي الذاتية على إمكانية

إثبات المعرفة بالعقول الأخرى والأشياء المادية عن طريق الاستدلال مما أعرفه يقينًا، ووجود الوعي الذاتي خاصتي وأفكاري. (لاحظ عنوان التأمل الثاني: «عن طبيعة العقل الإنساني وأن معرفته أيسر من معرفة الجسم»). ولذا، تقول الذاتية بأن المعرفة بوجود أي شيء غير عقلي أنا، تكون موضعًا للشك ومثارًا للجدل: لابد من إثبات وجود جسمي، والشمس، والعقول الأخرى، والله، والعالم المادي ولا سبيل لإثبات وجودها إلا عن طريق: الاستدلال من الوعي لديّ ومحتواه، وهذا هو كل ما يمكن معرفته يقينًا.

ولما كان عقلي وأفكاره هما كل ما يمكنني معرفته يقينًا، ولما كان وجود أي شيء آخر مثار شك وجدل؛ فإن الوعي الذاتي ومحتواه يتم فصلهما عن عالم الطبيعة المادي والعالم الاجتماعي للبشر، فهذه أمور سطحية وبعيدة عني ومنفصلة عما أعرفه يقينًا – الوعي لديّ وأفكاره. فهل يمكن سد هذه الفجوة؟ وكان ديكارت أول من واجه هذه المشكلة وهذه المسائل التي ظلت تؤرق جميع الفلاسفة الذين جاءوا بعده.

(٨)

الله موجود

نظرية المعرفة

لقد قام ديكارت بمحاولة جريئة وعظيمة لبناء فلسفة رياضية عقلانية ما كان لأحد أن يشك فيها. واستطاع في التأملين الأول والثاني أن يضع مبدأ أول، أو بديهية لفلسفته: أنا أفكر، إذن أنا موجود؛ ففي كل مرة أفكر فيها، أكون موجودًا ككائن واع وجوهر يفكر. وقد أثبت هذا كحقيقة بديهية لا يمكن لأي عقل الشك فيها أو إنكارها.

لكنه كان يخشى التعثر والوقوع في شرك الكوجيتو؛ فالكوجيتو يبرهن على أنني موجود كعقل ذي أفكار خاصة، وأن هذا كل ما يمكنني معرفته يقينًا. وهذا هو موقف الذاتية ***Subjectivism***. لكن ديكارت كان يحاذر السقوط في الأنانة (أو مذهب الأنانية ***solipsism***)، ذلك الموقف الفلسفي القائل بأن الشيء الوحيد الذي له وجود وواقع هو العقل وأفكاره، وأن الأشخاص الآخرين والعالم المادي مجرد أفكار داخل العقل. والأنانة أقرب لأن تكون تعبيرًا فلسفيًا عن الفصام كأحد أشكال الجنون. وأبرز ما يميز الشخص المصاب بالفصام انسحابه من عالم الواقع المشترك إلى عالمه الخاص حيث يشكل العقل وأفكاره كل ما هو موجود والحقيقة الوحيدة بالنسبة له. فهل يصبح دليل الكوجيتو على وجودي كموجود مفكر له أفكاره الخاصة فخًا للإيقاع بديكارت في شرك الأنانية، ذلك المذهب القائل بأن عقلي وأفكاري الخاصة هي كل ما هو واقعي بالنسبة لي؟ وكذلك الإيقاع بديكارت في شرك الانسحاب الفصامي إلى عالم خاص ومغلق باعتباره الواقع الوحيد؟

فكيف يمكن لديكارت الهروب من هذه العزلة الغريبة للأنانة، والعالم الخاص المنعزل للفصام؟ والسبيل الوحيد أمامه للقيام بذلك هو إثبات وجود شيء ما آخر إضافة إلى عقله هو وأفكاره. وفي تلك الحالة، لن يكون عقلي الحقيقة الوحيدة. ولكن كيف يمكنه، مع حاجته إلى اليقين الرياضي المطلق، إثبات وجود أي شيء عدا عقله هو وأفكاره؟

اختبار الصدق

يعود ديكارت إلى الكوجيتو: فهو قضية صادقة بصورة مطلقة على الأقل. ولكن ما الذي يجعلها صادقة ويقينية؟ ويجيب على ذلك بأن القضية تكون «صادقة ويقينية» طالما كانت واضحة ومتميزة للعقل. والقضية الصادقة اليقينية تكون واضحة للغاية بحد ذاتها ومختلفة عن أي فكرة أخرى إلى حد بعيد، حتى أن العقل لا يقوى على رفضها. هذا إذن هو معياره أو اختباره للحقيقة اليقينية – فحتى تكون صادقة يقينًا، لابد أن تكون الأفكار واضحة ومتميزة بديهيًا. ولكن طبقًا لمبدأ الشك المنهجي، يرى ديكارت أن القضايا الرياضية التي يعتقد بأنها واضحة ومتميزة بديهيًا، تفي بمتطلبات الاختبار الذي يثبت كونها «صادقة ويقينية». لكن ديكارت يرى الآن أن هذا الاعتقاد ذاته يجب أن يوضع موضع شك، وفقًا لمبدأ الشك المنهجي – أي الشك في كل ما يمكن الشك فيه. كيف أعرف أن القضايا الواضحة والمتميزة صادقة يقينًا؟

ومرة أخرى، يثير ديكارت احتمالية وجود إله ماكر أو شرير يضلله حتى يؤمن باليقين الرياضي. وسيكون من السهل عليه، كما يقول ديكارت، أن يوقع بي في الخطأ أو جعلي أتمسك بمعتقدات زائفة إن أراد ذلك، حتى عندما أعتقد بأنني أمتلك الدليل الأمثل. ولا يمكن لإله شرير ومخادع تضليلي فيما يتعلق بالكوجيتو – أنا أفكر، إذن أنا موجود – ذلك أنني وإن خدعت في تصديقه، فلابد أن أكون موجودًا ككائن مفكر. لكن الإله الشرير يمكن أن يضللني فيما يتعلق بأي اعتقاد آخر. إذن، كيف يمكنني – يتساءل ديكارت – أن أعرف بوجود أي شيء آخر غير ما يثبته الكوجيتو، وهو أنني موجود كجوهر يفكر؟ كيف يمكنني أن أعرف أنه لا توجد أي حقيقة أخرى غير عقلي؟ وهكذا، يقرر ديكارت – حينما يقترب

من بداية تأمله الثالث – قائلاً: «لابد أن أتحقق من وجود إله متى سنحت الفرصة، وإذا اكتشفت وجود إله فلابد أن أتحقق أيضًا مما إذا كان يمكن أن يكون مخادعًا، وطالما كان هذا الأمر مجهولاً فلا أمل لي في تيقن أي شيء».

الأدلة العقلية على وجود الله

وكان لزامًا على ديكارت إثبات وجود الله وأنه ليس بالمخادع. ولكن هل يمكن إثبات وجود الله؟ لقد حاول اللاهوتيون الكاثوليك العظام في العصر الوسيط أمثال القديس آنسلم والقديس توما إثبات وجود الله بالحجج الاستدلالية العقلية. وانطلاقًا من التفكير القائم على البديهيات التي اعتقدوا بصدقها ذاتيًا، حاولوا الاستدلال على وجود الله. وهذا ما يسمى حاليًا بالأدلة العقلية الكلاسيكية على وجود الله، وكان ذلك سببًا في تعرضهم للنقد الهدام من جانب الفلسفة الحديثة.

لكن ديكارت لم يستطع في تلك المرحلة الاستفادة من هذه الأدلة الشهيرة على وجود الله في فلسفته؛ نظرًا لأنه لم يكن يعرف وجود أي شيء آخر سوى ذاته هو فقط. وبذلك لم يستطع ديكارت أن يؤكد، مثلما فعل القديس توما، وجود الله على أنه العلة الأولى من منطلق وجود العالم بسلسلته الضخمة من العلل والمعلولات. ويعرف هذا النوع من الحجج الذي قدمه القديس توما بالحجة الكونية أو الدليل الكوني على وجود الله، ويزعم بأنه لما كان كل شيء له علة فلابد من وجود علة أولى في سلسلة العلل، ويطلق الجميع على هذه العلة الأولى الضرورية لكل شيء آخر «اسم الله». ومن الواضح أن ديكارت لم يستطع القول بوجود الله على أنه العلة الأولى الضرورية لجميع العلل الأخرى في العالم، ذلك أنه لم يكن قد أثبت بعد وجود عالم، ولذا لم يكن يحق له استخدام العالم في حجته. كما أنه لم يستطع استخدام دليل آخر من أدلة القديس توما على وجود الله وهو ما يسمى بالحجة التي تقوم على الصنع، والتي تفترض أيضًا أن العالم موجود، وتستنبط أن تناغم ونظام وجمال الطبيعة المادية الذي يمد الإنسانية بدرجة الحرارة المناسبة، والضوء، والهواء، والطعام، والماء، والمأوى، والبهجة الجمالية، لا يمكن أن يكون وليد الصدفة بل هو مخطط له أو مصمم من قبل

موجود عاقل لخير البشر وسعادتهم. ومن منا لم يؤمن بعد وقوفه على قمة جبل أو جلوسه داخل طائرة تشرف على مشهد من الجبال والوديان بأن هذه البانوراما من صنع الله؟ فالله موجود لأنه هو الصانع، المخطط، الحاكم الذي لا غنى عنه لهذا العالم. لكن ديكارت لم يستطع الاستدلال على وجود الله، بصفته العقل المدبر الذي صمم هذا العالم، من خلال النظام الخير والمتناغم للعالم؛ نظرًا لأن ديكارت لم يكن قد أثبت وجود العالم بعد.

ترى، كيف سينطلق ديكارت من الكوجيتو الذي أيقن من خلاله وجوده هو ذاته فقط لإثبات وجود الله؟ ولم يكن أمامه أي سبيل آخر لإثبات وجود الله سوى الاستنباط من القضية الوحيدة التي أثبت صدقها المطلق – أنني أنا، ديكارت، موجود ككائن مفكر وجوهر واع ذي أفكار.

نظرية المعرفة: الأفكار

ويعني ديكارت بالـ «فكرة» أي شيء يعيه المرء – من مشاعر (الفرح أو الألم أو التعاطف)؛ والإدراكات الحسية (للشمس أو لشجرة أو جموع الناس في أحد شوارع المدينة)؛ والذكريات (الطفولة أو حرب حديثة أو فضيحة عامة)؛ وأفكار الذهن أو العقل (علمية أو رياضية أو فلسفية).

ومرة أخرى، ينظر ديكارت إلى أفكاره فيجد أنه يستطيع تحديد ثلاث خصائص للأفكار: مصدرها، وواقعها، ودلالتها. ويقول إننا عندما نسأل عن مصدر أفكارنا، من أين تأتي، وكيف تأتينا، نكتشف وجود ثلاثة أنواع للأفكار: أولاً، هناك الأفكار التي يزعم بأنها تولد مع كل واحد منا ويطلق عليها الأفكار الفطرية *innate*، ويبدو أنها تنبع من فطرتنا الخاصة وتكون معرفتنا بها عن طريق العقل كالأفكار المتعلقة بالجوهر أو الموجود، والعلة، والوجود، والزمان، والمكان، والمبادئ الأساسية للرياضيات والمنطق. ثانيًا، الأفكار التي يختلقها الخيال الإنساني ويطلق عليها الأفكار المصنوعة: كالأفكار المتعلقة بحوريات الماء، والحيوانات أحادية القرن، واليوتوبيا أو عالم المستقبل. ثالثًا، الأفكار التي تأتي من خارج أنفسنا رغمًا عنا والتي يبدو أن الفطرة تدلنا عليها ويطلق عليها الأفكار العارضة

كسماع ضجيج، ورؤية الشمس أو الأشجار أو الألوان. ولم يوضح ديكارت كيفية اختلاف الأفكار فيما يتعلق بمصدرها أو كيف تأتينا. وكما ذكرنا، فهناك الأفكار الفطرية التي تأتي من طبيعة العقل الإنساني ذاته، وهي فطرية عند جميع البشر، والأفكار المصنوعة التي يختلقها الخيال الإنساني، والأفكار العارضة التي تأتينا بسبب أشياء خارج أنفسنا في العالم الخارجي.

وبعد ذلك ينتقل إلى الخاصية الثانية للأفكار، وهي نوع الواقع الذي تحمله، ويرى أنه طالما كانت الأفكار حاضرة في أذهاننا فهي موجودة بالفعل في أذهاننا، وتحمل ما يدعوه الواقع الفعلي أو الصوري. لكن ديكارت لا يعنيه مصدر الأفكار أو نوع الواقع الذي تحمله، فما يعنيه هو ما تتصل به هذه الأفكار وما تتحدث عنه والأشياء التي تمثلها؛ فالأفكار هي أفكار تتناول أو تمثل أو تشير إلى أشياء أو موضوعات. ويطلق ديكارت على هذه الخاصية للأفكار واقعها الموضوعي. ويقوم الواقع الموضوعي للأفكار على كونها تشير إلى موضوعات وتتحدث عنها؛ ففكرة الله تشير إلى الله، وفكرة شجرة البلوط تشير إلى شجرة البلوط، وفكرة جيشي تشير إلى أحد الجيوش.

فكرة الله

ويقول ديكارت إن كل هذه الأفكار يمكن أن تكون مصنوعة أو مختلقة أو «ملفقة» بواسطته أو بسببه عدا فكرة الله. وهنا، يبدأ ديكارت الحديث عن فكرة الله. ولكن ما هي فكرتنا عن الله؟ فالله هو جوهر موجود يمتلك كافة الصفات الإيجابية في أسمى درجاتها أي في أكمل درجات تحققها، وفي صورتها الكاملة. ويضيف ديكارت قائلاً إن الله كائن كامل ليس متناهيًا، ويحمل في ذاته أي كمال مطلق للخير الذي لا يحده أي نقص. ويمتلك الله الصفات الإيجابية للخيرية، والمعرفة، والقوة، والديمومة بهذه الدرجة الكاملة. ويعرض ديكارت فكرة الله قائلاً: «إن اسم الله يجعلني أدرك وجود جوهر ليس متناهيًا، مستقل بذاته، عليم، قادر خلقني أنا وكل شيء آخر موجود.» وستكون حجة ديكارت أننا نستطيع التفكير في فكرة الله هذه، نظرًا لوجود إله حقيقي هو سبب هذه الفكرة. وسيحاول أن يثبت لنا أن من يأتينا بهذه الفكرة هو الله ذاته ولا أحد سواه، فهي تأتينا بسبب وجوده.

الدليل الأول على وجود الله

الأفكار والعلل

بادئ ذي بدء، يقول ديكارت إن لدينا فكرة واضحة ومتميزة عن الله. لكن جميع الأفكار معلولات لعلل. ولابد من وجود علة ما لفكرتنا عن الله. ويضيف قائلاً إنه يتعين علينا تذكر ثلاث قضايا بديهية عن العلل:

١- لابد أن يكون هناك أكبر قدر من الواقعية في العلة كما في معلولها. ثم يتساءل قائلاً: «من أين يمكن للمعلول أن يستمد واقعيته إن لم يكن من علته؟»

٢- لا يمكن لشيء ما أن يأتي من لا شيء.

٣- لا يمكن لما هو أكثر كمالاً أن يأتي مما هو أقل كمالاً.

وبذلك، لا يمكن لأي شيء ليس كاملاً كالفكرة أن يكون سببًا لفكرتي عن الله كجوهر كامل. ورغم أنني قد أكون سببًا لأفكاري عن الأشياء الطبيعية أو الحيوانات أو البشر – لعدم وجود أي شيء عظيم أو كامل في هذه الأفكار يمكن أن يحول بيني وبين أن أكون سببًا لها – ومع ذلك، لا يمكن أن أكون سببًا لفكرة الله لكوني موجودًا متناهيًا وناقصًا في حين أن فكرة الله تتعلق بموجود كامل ولا متناه. وبذلك، فلابد من وجود شيء ما آخر أعظم وأعلى مني يكون سببًا لفكرتي عن الله، شيء ما بمثل عظمة وكمال المسبب – فكرتي عن الله. ولما كان سبب فكرتي عن الله لابد أن يكون بمثل عظمة المسبب، فلا يمكن أن يكون إلا موجودًا لا متناهيًا وكاملاً والمقصود بذلك هو الله ذاته. وهكذا، فالله موجود على أنه العلة الوحيدة الممكنة لفكرتي عنه.

وهذا هو دليل ديكارت الأول على وجود الله. وبعد إثبات وجود الله، نستطيع أن ندرك أن الله لا يمكن أن يكون مخادعًا؛ ذلك أن الاحتيال والخداع، يقول ديكارت، مردهما إلى العيب أو النقص في حين أن الله كموجود كامل منزه عن كل عيب أو نقص. والله لا يريد الشر ولا يمارس الخداع لأن هذا نقص لا يليق بالكائن الكامل وإنكار لوجوده.

مذهب الأفكار الفطرية

وأخيرًا، يزعم ديكارت أن فكرته عن الله فطرية في نفسه وذهنه. والله هو علة هذه الفكرة لدينا، وقد جعل الله هذه الفكرة فطرية لدى جميع البشر وغرسها فينا كعلامة دالة على ذاته، الصانع الذي خلقنا. وهكذا، فكثير من الأفكار تغرس فينا منذ مولدنا: ومثال ذلك الأفكار المتعلقة بوجود الله، العلة، الجوهر، المنطق، الرياضيات. وهي غير مستمدة بالتعميم من التجربة ولا تستلزم دليلاً تجريبيًا؛ فالأفكار الفطرية واضحة ومتميزة بديهيًا للعقل. ويمكننا أن ندرك كونها حقائق يقينية بصورة مطلقة، ذلك أن الله قد ثبت وجوده وهو لن يضللنا فيما هو واضح بداهة للعقل الذي منحنا إياه.

نقد الدليل الأول على وجود الله

وقد واجه الدليل الأول الذي قدمه ديكارت على وجود الله اعتراضات وانتقادات حادة؛ فقد رفض النقاد القول بأن الله هو العلة الوحيدة الممكنة لفكرتي عنه، وأكدوا على أن الشخص الفرد يمكن أن يكون سببًا لفكرة الموجود اللا متناهي لكونها مجرد فكرة سلبية وإنكار لحدودنا أو محدوديتنا. فالموجود اللا متناهي هو ببساطة موجود بلا حدود. وفي دفاعه عن نفسه ضد هؤلاء النقاد، أكد ديكارت على أن فكرة اللا متناهي ليست مجرد إنكار للمتناهي. وتتطلب محدودية ونقص المعرفة بالخيرية أو القدرة على الخيرية معيارًا للكمال. فكيف لي أن أعرف أنني ناقص، وكيف لي أن أعرف أن شيئًا ما ينقصني، ما لم يكن بداخلي – لأغراض المقارنة وكمعيار – فكرة الكائن الكامل؟ ويتفق ديكارت مع أفلاطون هنا في الإصرار على أن المعرفة بالصورة المثالية، القياسية، الخالصة أمر ضروري للحكم على نواقص العالم وأن هذه المعرفة لا يمكن أن تأتي من العالم الناقص. ويؤكد ديكارت على أن الفكرة الفطرية التي منحنا الله إياها عن ذاته ضرورية لنا حتى نتمكن من الحكم على محدوديتنا ونواقصنا.

كما يختلف معظم المحدثين مع ديكارت حول عدة نقاط أخرى؛ فهم يقولون بأن فكرة الله حسب تعريفه ليست كلية، وبذلك لا يمكن أن تكون فطرية لدى البشر كافة. ويبدو أن الله لم يغرس هذه الفكرة في البشر في العالم الشرقي؛ فالبوذية، على سبيل المثال، ليست لديها أي فكرة عن الله الخارق للطبيعة، تلك الفكرة التي يزعم ديكارت أنها فطرية لدى جميع البشر، كما أن الكثير من القبائل الأفريقية والهندية الأمريكية ليست لديهم هذه الفكرة. ومن الواضح أن فكرة ديكارت عن الله كانت، كما يقول كثير من المحدثين، نتاج اختلاطه واحتكاكه بالثقافات اليهودية – المسيحية، شأنه في ذلك شأن القديس توما والفلاسفة المدرسيين. أضف إلى ذلك، طعن غالبية المحدثين في الزعم بأن مفهوم الكمال ضروري لمفهوم النقص. وبدلاً من ذلك، فهم يقولون بأن الكمال – فكرة الموجود اللا متناهي – هي نتاج التفكير والتوسع في الصفات وتعظيمها (مثل المعرفة، القدرة) للموجود المتناهي، الناقص. وأخيرًا، يعارض المحدثون نظرة ديكارت العقلية إلى مبدأ العلية، حيث لا يمكن للمعلول أن يكون أعلى من العلة، والأكثر كمالاً لا يمكن أن يأتي مما هو أقل كمالاً، وما من شيء يمكن أن يأتي من العدم. وطبقًا للمذهب التجريبي الحديث فالعلاقة بين العلة والمعلول علاقة ثابتة في المكان والزمان ليس إلا.

الدليل الثاني على وجود الله

لكن ديكارت قدم دليلين آخرين على وجود الله خشية أن يكون الدليل الأول معقدًا بحيث يصعب على قرائه فهمه، وهو ما حدث بالفعل. ونتحول الآن إلى دليله الثاني، يقول ديكارت: «تساءلت عما إذا كنت أنا، الذي لديه فكرة عن الكائن اللا متناهي والكامل، يمكن أن أكون موجودًا إذا لم يكن هذا الكائن موجودًا؟» لاحظ أن هذا الدليل، كالدليل الأول، يقوم على الكوجيتو، أي يقوم على وجودي كموجود واع ذي أفكار. فما هي إذن الأسباب المحتملة لوجوده؟ ويعدد ديكارت الاحتمالات: نفسيهَ أو أبوية؟ أو مصدرًا ما آخر أقل كمالاً من الله؟ أم الله؟

ويمضي ديكارت في دليله عن طريق عملية الحذف. (١) ليس نفسي، فلا يمكن أن أكون سبب وجودي؛ ذلك أنني لو كنت الواجد لنفسي وقائمًا بذاتي دون الاعتماد على غيري لما كان ينقصني أي شيء، ولما كنت أشك أو أرغب في أي شيء (وهذا هو ما قاله فيلسوف القرن العشرين جان بول سارتر أيضًا – أن نكون بلا نقص هو ما نريده ولا نستطيع تحقيقه مطلقًا). ولو أنني استطعت، يقول ديكارت، لمنحت نفسي كل صفات الكمال ولكن تنقصني القوة. وبذلك، لا يمكن أن أكون سبب وجودي. (٢) ليس أبواى أو أي علة أخرى أقل كمالاً من الله. فقد كان أبواي سببًا لوجودي، ولكن لابد للمرء أن يسأل عن سبب وجودهما هما أيضًا قبل أن يسقط داخل سلسلة لا نهائية من العلل ويعود إلى الوراء عبر أجيال وأجيال. (٣) وبذلك، فالله موجود، وهو العلة الوحيدة الممكنة لوجودي ككائن مفكر.

الدليل الثالث على وجود الله

ولم يتم تقديم دليل ديكارت الثالث على وجود الله حتى التأمل الخامس؛ فقد ظل الكوجيتو أساسًا لحجته، لكنه أثبت وجود الله وصدق جميع أفكاره الواضحة والمتميزة لأن الله لا يخدعنا. وفي الدليل الأول، في التأمل الثالث، تساءل قائلاً: ما هي علة فكرتي عن الكائن الكامل، الله؟ وفي التأمل الثاني، تساءل قائلاً: ما هي علة وجودي ككائن واع لديه هذه الفكرة عن الله؟

وفي التأمل الخامس، يركز ديكارت على فكرته عن الله كفكرة واضحة ومتميزة. وبعد أن أثبت صدق أفكاره الواضحة والمتميزة يرى إمكانية استخدامها في دليل آخر على وجود الله. ويقول: إن جميع صفات الله التي أراها بوضوح ودون ريب منسوبة إليه حقًا، تمامًا كخواص المثلث التي أراها بوضوح لا ريب فيه (ومثال ذلك أن مجموع زواياه الداخلية ١٨٠ درجة) تخص المثلث. ويقول ديكارت بأنه مثلما تشتمل فكرة المثلث الواضحة والمتميزة على أن مجموع زواياه ١٨٠ درجة، فإن الفكرة الواضحة والمتميزة للكائن الكامل تشتمل أيضًا على كمال الوجود. ويؤكد أن الوجود من طبيعة الله كموجود كامل. ولو أن الله كان ينقصه الوجود لما كان كاملاً. لكن الله منزه عن كل نقص. والفكرة الواضحة والمتميزة عن الله ذات طبيعة إلهية اجتمعت فيها كافة صفات الكمال وبالضرورة كمال الوجود.

وهنا، يقدم لنا ديكارت ما يسمى بالدليل الأنطولوجي على وجود الله انطلاقًا من فكرتنا عن الله كموجود كامل إلى القول بأن طبيعة الله لابد أن تشتمل على كمال الوجود. وقد صاغ هذا الدليل القديس آنسلم في القرن الحادي عشر. وواجه هذا الدليل الأنطولوجي معارضة من قبل ناقد ديكارت الفيلسوف التجريبي بيير جاسندي، والذي أرسلت إليه نسخة من «*التأملات*» لإبداء ملاحظاته عليها؛ فقد زعم جاسندي أن فكرة الله كموجود كامل لا علاقة لها على الإطلاق بالوجود الفعلي لهذا الكائن. وبعد سنوات، قدم كانط وفلاسفة آخرون النقد ذاته.

الدور الديكارتي

ونذكر الآن ما اعتبره الكثيرون نقدًا جادًا لـ«*تأملات*» *Meditations* ديكارت. وهذا النقد هو ما يعرف بوجه عام بـ «الدور الديكارتي». وقد لاحظنا أن خطة ديكارت تقوم على استخدام الدليل على وجود إله كامل وغير مخادع لإثبات أنه يستطيع الوثوق بأفكاره الواضحة والمتميزة، وبذلك يمكنه تجاوز الكوجيتو إلى حقائق يقينية أخرى. ولكن، أليست هذه حلقة مفرغة أو دورًا فاسدًا؟ ذلك أنه لكي يثبت وجود الله، فقد اضطر ديكارت لاستخدام الأفكار الواضحة والمتميزة حقًا (ويقصد بذلك الجوهر، العلة، المعلول لا يمكن أن يكون أعظم من العلة) التي يفترض لوجود الله أن يكون ضامنًا لها. وبذلك، فالله هو الضامن لأفكاري الواضحة والمتميزة: لكن أفكاري الواضحة والمتميزة هي الضامن لوجود الله. ولكي يثبت صدق أفكاره الواضحة والمتميزة، اضطر ديكارت لإثبات وجود الله وأنه ليس بالمخادع. وقد نجح في ذلك لكنه اعتمد في إثبات وجود الله على صدق الأفكار الواضحة والمتميزة التي يفترض لوجود الله أن يكون ضامنًا لها. ويرى عدد قليل من الدارسين أن ديكارت كان بمقدوره تجنب الوقوع في تلك الحلقة المفرغة أو الدور الفاسد. وقد أدرك ناقده آرنولد، وكان معاصرًا لديكارت، هذا الدور الفاسد على الفور: وجود الله مضمون عن طريق الأفكار الواضحة والمتميزة التي يفترض لوجوده أن يكون ضامنًا لها، وأن تلك

الأفكار كمعلول لا يمكن أن تكون أعظم من العلة، والأكثر كمالاً لا يمكن أن يأتي مما هو أقل كمالاً.

وعندما ننتقل إلى التأمل الرابع، سوف يكتشف ديكارت أنه من الضروري شرح كيفية وقوعنا في الخطأ. ولما كان قد أثبت وجود وصدق الله ويقين أفكاري الواضحة والمتميزة، فكيف يمكن لي إذن ارتكاب أخطاء وإصدار أحكام خاطئة؛ فالله غير مسؤول عن أخطائي. ويقول ديكارت إن الخطأ يأتي نتيجة لعدم التوازن بين فهمي وإرادتي؛ ففهمي يمكنني من امتلاك أفكار واضحة ومتميزة عن عدد محدود للغاية من الأشياء. والسبيل إلى تجنب الوقوع في الخطأ هو منع الإرادة من إصدار أحكام بشأن ما لا يدركه فهمي بوضوح وتميز. (وهنا تتجلى لنا حكمة ديكارت).

وحتى الآن، فقد أثبت المنهج الرياضي عند ديكارت: (١) أن ما أكون على يقين تام منه إنما هو وجودي الخاص كموجود واع؛ (٢) أنه يمكنني أن أتيقن من وجود الله وأن أتيقن من وجوده أكثر من وجود أي شيء في العالم المادي. وحتى الآن، فقد أثبت ديكارت وجوده هو نفسه ككائن مفكر ووجود الله: فكيف يمكنه إثبات وجود العالم المادي؟ لكن العالم المادي هو ما يتناوله العلم الحديث – علم الفيزياء وعلم الفلك اللذان أوديا بحياة جاليليو. كيف يمكن لديكارت إثبات وجود العالم المادي وأن مركزه هو الشمس، دون أن يواجه مصير جاليليو بأن يتعرض لعقاب الكنيسة؟

(٩)

آليـة الكـون

تواصلت تأملات الفيلسوف المنعزل يومًا بعد يوم، وساعة بعد ساعة. وبدأ ديكارت تأمله الأول بقوله: «اليوم، أما وقد تخلصت من كل همومي...»، وبدأ تأمله الثاني قائلاً: «لقد أقحمني تأمل الأمس في الكثير من الشكوك...»، وبدأ تأمله الرابع بالكلمات التالية: «في تلك الأيام الماضية، ...». فهل «التأملات» الستة هي عمل استغرق ستة أيام حقًا، كخلق الله للدنيا؟ والحقيقة أن ديكارت قد ركز اهتمامه على المشكلات التي تناولها في *«التأملات»* على مدى عشر سنوات، وربما تكون الكتابة الفعلية قد استغرقت عامين. فماذا إذن يمكننا أن نفهم من إشارات ديكارت إلى أيامه الستة من التأمل؟ وكان المراد منها إحداث التأثير الأدبي، لكن المؤكد أيضًا أنها تأثرت بأيام ديكارت الدراسية في المدرسة اليسوعية، حيث كان جميع الطلاب مطالبين طوال الأيام الستة للأسبوع المقدس بألا يكون لهم أي اتصال بالعالم الخارجي وأن يكرسوا أنفسهم لدراسة التأملات الروحية للقديس إجناتيوس لويولا Ignatius Loyola مؤسس الرهبانية اليسوعية. وفي حين أن تأملات لويولا كانت محاولة لإيجاد الالتزام بالكاثوليكية، فقد حاولت تأملات ديكارت إيجاد فلسفة لابد لأي عقل مفكر أن يقبلها.

نقض الشك

بنهاية التأمل الرابع، كان الشك الذي هدم جميع معتقداته قد تم نقضه، وحل محل الهدم عملية إعادة بناء بطيئة – لكنها حتمية من الناحية المنطقية – للواقع. ونجد ديكارت

يؤلف بداية التأمل الخامس وهو جالس إلى طاولة الكتابة خاصته للوصول بحجته الفلسفية إلى الاكتمال العقلي، بحيث تتخذ جميع الأجزاء ترتيبها المنطقي. وكان يعتقد أنه عندما ينتهي من ذلك، فسوف تفرض «*التأملات*» على أي عقل مفكر قبولها.

الأفكار الواضحة والمتميزة: (التأملات ١ – ٤)

لقد استطاع ديكارت باستخدام المنهج الرياضي نقض الشك بنهاية التأمل الرابع وإحلال اليقين محله. ولنقض الشك، فهذه هي الأفكار الواضحة، المتميزة، البديهية التي استخدمها سواء أكان ذلك عن طريق إثباتها أو بتصورها على أنها بديهيات دون برهان: (١) أنا موجود ككائن مفكر (أنا أفكر، إذن أنا موجود؛ البرهان)؛ (٢) اختبار الصدق القائل بأن ما يتم إدراكه بوضوح لا ريب فيه يكون صحيحًا وصادقًا (٣+٢=٥)؛ (٣) الجواهر فقط توجد مستقلة بذاتها (كالعقل، جوهر مفكر)؛ (٤) لا وجود للصفات أو الحالات أو الخصائص إلا كحالات أو خصائص للجواهر (فلا وجود للتفكير إلا كحالة لكائن مفكر، جوهر مفكر)؛ (٥) لا يمكن لشيء ما أن يأتي من العدم؛ (٦) لا يمكن لأي شيء أن يوجد دون علة (فلا يمكن للساعة أن توجد دون صانع)؛ (٧) لابد أن تكون العلة على القدر ذاته من الواقعية والقوة كالمعلول (فقد أمكن للكون اللا متناهي أن يتخذ من جوهر لا متناه — الله — علة له)؛ (٨) لا يمكن لما هو أكثر كمالاً أن يأتي مما هو أقل كمالاً (وهكذا، فطبقًا لديكارت فالأفكار عن الله الكامل لا يمكن أن تأتي من بشر ناقص)؛ (٩) الله موجود ككائن كامل تمامًا وذاتي العلة وقائم بذاته وغير معتمد على أي شيء آخر غير ذاته؛ البرهان؛ (١٠) لما كان الله كاملاً وليس مخادعًا فمن الممكن إدراك الصدق المطلق للأفكار الواضحة والمتميزة، بما في ذلك الأفكار الخاصة بالرياضيات والمنطق والتي تبدو صادقة بصورة مطلقة. واستبعد ديكارت احتمال تعرضه للخداع والتضليل في اعتقاده بكونها صادقة، وذلك من خلال الدليل على وجود إله كامل.

الدليل على وجود الجوهر المادي

والآن، فبعد أن أثبت ديكارت أنه موجود كجوهر مفكر وأن الله موجود كجوهر كامل، يبقى الدليل الرئيسي الأخير القائل بأن الجواهر المادية موجودة وقائمة بذاتها ومستقلة عن الذهن، وأن الأشياء المادية في العالم الطبيعي موجودة خارج نفسي ككائن مفكر. وهكذا، ففي بداية التأمل الخامس يقول ديكارت: «يجب عليّ أولاً التخلص من كل تلك الشكوك التي أثقلت كاهلي في الأيام القليلة الماضية، والتحقق مما إذا كان يمكن معرفة أي شيء يقينًا عن الأمور المادية.» ويتساءل ديكارت قائلاً: هل توجد أشياء مادية؟ هل يمكنني معرفتها يقينًا، ومعرفة خصائصها؟ فعادة ما كانت معرفتي بالأشياء المادية تأتيني عن طريق حواسي. وأعزو مشاعري إلى جسمي أنا وأعتبره مصدرها. وأعرف الأجسام الإنسانية والموضوعات المادية الأخرى عن طريق حواسي: الإبصار، السمع، اللمس، التذوق، الشم.

ورغم أنني اعتقدت ذات مرة بأن حواسي تنبئني بحقيقة الأشياء المادية، فقد وجدت مبررات للشك في حواسي، يقول ديكارت. وبناء على ما أعرفه الآن، فما الذي يجب عليّ تصديقه من بين كل ما تنبئني به حواسي؟ وطوال حياتي كانت حواسي تنبئني بأن لي رأسًا، يدين، قدمين وجميع الأجزاء الأخرى للجسم، وأن الاتصال بالأجسام الأخرى يسعدني أحيانًا ويؤلمني أحيانًا أخرى. ولاحظت أن الأشياء المادية لها حجم وشكل وأنها تتحرك؛ فضلاً عن كونها صلبة أو لينة، حارة أو باردة عندما ألمسها. كما شعرت بالجوع والعطش والشهوات الأخرى، وشعرت بالفرح والحزن. وعرفت – عن طريق حواسي – الضوء، واللون، والصوت، والمذاق، والرائحة، وهو ما مكنني من رؤية السماء، والأرض، والبحر. ولذا، فقد كان من الطبيعي بالنسبة لي الاعتقاد بأن هذه الأفكار كانت بسبب أشياء خارج نفسي، وأن هذه الأشياء مشابهة للأفكار التي نتجت عنها بداخلي.

ومع ذلك، يقول ديكارت في وقت لاحق إن الخبرات المختلفة قد قضت على إيمانه بالحواس تدريجيًا وإنه اكتشف أن الأحكام التي تقوم على الحواس الخارجية (كالإبصار) كانت خاطئة؛ فالتماثيل الضخمة التي نراها من بعيد تبدو صغيرة للغاية، والأبراج المربعة تبدو مستديرة. كما أن الحواس الداخلية مضللة أيضًا: فقد سمعت أن الأشخاص ذوي

الأطراف المبتورة يجدون فيها إحساسًا في بعض الأحيان. (لاحظ الضعف والتكلف في أمثلة ديكارت على كون الحواس موضع شك وليست أهلاً للثقة – وسيحاول ديكارت، العقلاني، دحض مزاعم المذهب التجريبي بأن الحواس هي أفضل مصادرنا للمعرفة).

ويتساءل ديكارت: ماذا أصدق الآن؟ وهنا، يتجه ديكارت نحو النقض النهائي للشك وإعادة البناء بعد ما خلفه الشك من دمار لمعتقداته. ويقول: أعرف الآن يقينًا أنني موجود ككائن مفكر وأن الله موجود ككائن كامل. كما أعرف أنه لا وجود لشيء دون علة. فما هي إذن علة فكرتي عن الأجسام، جسمي أنا وأجسام الآخرين، العالم المادي؟ وهنا، يكرر ديكارت الحجة التي استخدمها في دليله الأول على وجود الله: فقد بدأ من الكوجيتو، من وجوده ككائن مفكر لديه فكرة عن الله، وتساءل: ماذا يمكن أن تكون علة فكرتي؟ ويتساءل ديكارت الآن قائلاً: ماذا يمكن أن تكون علة فكرتي عن جسم طبيعي؟ وسوف يتبع في ذلك طريقة الحذف مجددًا.

فهل يمكن أن أكون أنا نفسي علة فكرتي عن الأجسام المادية؟ لكني لا أستطيع أن أكون العلة؟ إن حجم وشكل جسمي، والمدينة، والناس، والشمس، والحقول – لقد تلقيت جميع هذه الأفكار عن الأجسام بطريقة سلبية؛ فهي لا تعود إلى إرادتي. والحقيقة أن هذه الأفكار عن الأجسام غالبًا ما كانت تأتي ضد إرادتي. فعندما أكون في قارب صغير بعيدًا في البحر، لا أستطيع التحكم في سحب العاصفة المتجمعة. لكن هناك دليلاً آخر ضد كوني علتها، ألا وهو: أنني لا يمكن أن أكون علة لكوني جوهرًا مفكرًا. ونظرًا لأن المعلول لابد أن يكون مشابهًا للعلة، فلابد أن تكون علة فكرة الجوهر المادي هي نفسها جوهر مادي. ويتساءل الآن عن إمكانية أن يكون الله علة لهذه الفكرة. فإذا كان كذلك، فهو يضللني إذ سمح لي بأن يكون لديّ ميل شديد للاعتقاد بأن علة هذه الأفكار تكمن في الأشياء المادية. وبذلك، فلابد لنا أن نستنتج وجود الأشياء والأجسام المادية كعلل لأفكارنا عنها. وهكذا، يكون قد تم إثبات وجود الجوهر المادي، آخر العناصر الثلاثة للوجود – النفس (الجوهر المفكر)، الله، الطبيعة (الجوهر المادي).

«لكن هذا لا يعني» – يقول ديكارت، العقلاني، في استعجال – «وجود الأجسام المادية مثلما تظهرها حواسنا لنا بالضبط»؛ ففكرتي الواضحة والمتميزة عن الأشياء المادية هي الوحيدة التي يمكن أن تنبئني بطبيعتها الحقيقية. ولكن ما هو الجوهر المادي؟ وهل توجد لديّ فكرة واضحة لا ريب فيها عنه؟ وهنا، يدرك ديكارت أن الوقت قد حان للاستشهاد بتحليله لقطعة الشمع في التأمل الثاني. فقد كانت تلك هي نظرة ديكارت الأولى إلى الجوهر المادي في «*التأملات*». وقد أتى بها بعد البرهان الناجح للكوجيتو – على وجوده كجوهر مفكر – مباشرة. «أنا موجود مفكر...ولست مجموعة أطراف تدعى جسمًا إنسانيًا». لكنه يمضي قائلاً، في التأمل الثاني: دعوني أطلق العنان لذهني الذي لا يقوى على الامتناع عن الاعتقاد بأنه يعرف الأجسام التي تدركها الحواس أفضل من معرفته بوجودي ككائن مفكر، وهو ما أعرفه بواسطة العقل. دعوني أطلق العنان لذهني للتفكير بشأن الجسم حتى أستطيع أن ألجم عقلي وأسيطر عليه في الوقت المناسب فيما بعد. (وسوف يحين الوقت لإحكام اللجام على اعتقادنا بمعرفتنا للجسم عن طريق الحواس في التأمل السادس).

قطعة الشمع

ويتابع ديكارت قائلاً: دعونا ننظر في أمر الأجسام التي نلمسها ونراها، ولنقتصر على جسم بعينه ذلك أن الحديث عن الأجسام – بوجه عام – غالبًا ما يستغلق فهمه علينا. ولنأخذ، مثلاً، هذه القطعة من الشمع التي لم يمض على استخراجها من خلية النحل وقت طويل؛ فهي لم تفقد بعد ما بها من حلاوة العسل، وما زال بها شيء من أريج الزهور التي اقتطفت منها؛ فلونها، وشكلها، وحجمها أشياء ظاهرة للعين. وهي صلبة، باردة عند اللمس، وإذا نقرت عليها يصدر عنها صوت مسموع. لقد فسر ديكارت في هذه الأسطر القليلة استجابة جميع الحواس لقطعة الشمع. لكنه ما أن يأتي بمصدر لهب ويقربه من قطعة الشمع حتى يختفي مذاق العسل، ورائحة الزهور، واللون على الفور؛ ويتغير الشكل، ويزداد الحجم، وتسيل قطعة الشمع فتصبح ساخنة حيثما كانت باردة. وإذا نقرت عليها لا يصدر عنها أي صوت.

هل هذه هي قطعة الشمع ذاتها؟ وسيجيب الجميع بنعم. لكن جميع خصائصها المدركة بواسطة الحواس قد تغيرت الآن. فأي من خصائصها يبقى وبفضله تكون هي قطعة الشمع نفسها؟ ويقول ديكارت بأن الخواص الحقيقية لأي شيء هي تلك التي تظل ثابتة طوال عملية التغير. والخاصية التي تبقى في قطعة الشمع هي أنها شيء قابل للامتداد والتغير. والامتداد المكاني وقابلية التغير هما الخاصيتان الحقيقيتان الوحيدتان لقطعة الشمع أو أي جسم مادي آخر. وتعرف هذه الخصائص بواسطة الذهن، أي بواسطة التأمل العقلاني للأشياء المادية، وليس عن طريق الحواس. (وهنا نرى ديكارت، العقلاني، يدافع عن العقل معتبرًا إياه الوسيلة الوحيدة للتوصل إلى المعرفة الحقيقية، اليقينية بالنفس، وبالله، وبالطبيعة المادية).

وهكذا، فقد استنتج ديكارت أنه ما من شيء ينسب للأشياء المادية عدا الامتداد المكاني؛ أي الطول، والعرض، والعمق في أحجام وأشكال مختلفة وفي الحركة. وبناء عليه، فالأشياء المادية ليس لها من الخصائص أو الصفات سوى الامتداد المكاني، والحجم، والشكل، والقدرة على الحركة. وهذه هي خصائص الأشياء المادية والصفات الموضوعية الوحيدة للطبيعة المادية. والآن، ماذا يقول ديكارت عن الصفات الأخرى التي لم تعد باقية عندما ذابت قطعة الشمع؛ صفات اللون، والملمس، والمذاق، والرائحة، والصوت؟ ألا تنسب هذه الخواص للأشياء المادية؟ ألم تكن منسوبة لقطعة الشمع قبل ذوبانها؟ هل اللون الذهبي والرائحة الذكية للشمع من الخواص الموضوعية؟ هل توجد كصفات للجواهر المادية أم لا؟

ولكن، ما قول ديكارت في ألوان، أصوات، روائح، مذاقات قطعة الشمع والعالم المادي؟ لقد كان ديكارت على استعداد لقول ما قاله عالم الفيزياء جاليليو بأن الخصائص الموضوعية، الحقيقية للأشياء المادية هي الامتداد في المكان بحجم وشكل ما، والقدرة على الحركة. وهذه هي الخصائص التي يدرك العقل – من خلال فكرة واضحة ومتميزة – أنها تشكل الطبيعة الحقيقية للأشياء المادية. كما أن هذه هي الخواص التي لابد من توافرها في الجسم المادي حتى يكون شيئًا ماديًا – فمن الممكن أن تفقد قطعة الشمع طراوتها، رائحة العسل، حلاوة المذاق، ومع ذلك تظل شيئًا ماديًا. لماذا؟ لما لها من خواص الامتداد المكاني؛

أي الطول، العرض، العمق. وبعبارة أخرى، فالأشياء المادية ليست بحاجة لأن يكون لها ألوان أو مذاقات أو روائح حتى يكون لها وجود، ولكن لكي تكون أشياء مادية فلابد أن يكون لها حجم وشكل.

فما هو الدليل إذن على أن الألوان، والمذاقات، والأصوات ليست خصائص موضوعية، حقيقية منسوبة للجواهر المادية؟ (١) الألوان، والمذاقات، والأصوات، والروائح ليست صفات ضرورية للأشياء المادية كقطعة الشمع في حين أن ما لها من خواص الامتداد المكاني، واتخاذ حجم وشكل ما ضروري لوجود قطعة الشمع كشيء مادي؛ فاللون، والمذاق، والصوت ليست خصائص ضرورية لوجود شيء مادي. (٢) لدينا فكرة واضحة ومتميزة عن الامتداد المكاني كصفة ضرورية وأساسية لقطعة الشمع، ولكن لا توجد لدينا أي فكرة واضحة ومتميزة عن لون الشمع كخاصية ضرورية أو أساسية منسوبة لقطعة الشمع. والحقيقة، كما قال ديكارت في التأمل السادس، أن ما ندركه عن طريق الحواس (الألوان، والمذاقات، والأصوات) ليست خصائص للأشياء المادية على الإطلاق بل توجد بداخلنا فقط، وتنتج عن أشياء خارجية تستثير أعضاء الحس لدينا. ويترتب على استثارة العينين، والأذنين، والأنف، والحلق، والجلد رؤية الألوان، وسماع الأصوات، والتعرف على الروائح والمذاقات والمحسوسات اللمسية كالساخن والبارد، والصلب واللين، والخشن والأملس. وهذه الخصائص لا وجود لها في الأشياء المادية، وليست صفات حقيقية منسوبة للعالم المادي – فهي موجودة بداخلنا فقط نتيجة لتأثير الأشياء المادية على أعضاء الحس بأجسامنا.

وقد لاحظنا بالفعل أن ديكارت نفسه قد صنف هذه الأفكار على أنها أفكار عارضة، وهي الأفكار التي تأتينا من أشياء خارج أنفسنا في العالم من حولنا. وعلى عكس ذلك، فقد صنف ديكارت فكرة الامتداد المكاني – كصفة ضرورية وأساسية للأشياء المادية – على أنها فكرة فطرية تولد مع كل إنسان وندركها بواسطة العقل وليس عن طريق حواسنا الجسمية. وقد أطلق التجريبيون في بريطانيا العظمى قبل نهاية القرن السابع عشر على صفات اللون، والصوت، والمذاق – التي يقول ديكارت بأنها عارضة وتوجد بداخلنا فقط

وليس في الشيء المادي – أطلقوا عليها اسم الكيفيات الثانوية، وظل هذا اسمها منذ ذلك الحين. وأطلقوا على الصفات التي حددها ديكارت على أنها تعرف بواسطة العقل كالصفات الضرورية لشيء مادي – من قبيل: الحجم، والشكل، والقدرة على الحركة – اسم الكيفيات أو الخصائص أو الصفات الأولية *primary qualities*. ويرى ديكارت أن معرفة الصفات الأولية للموضوعات المادية تتم بواسطة العقل من خلال فكرة واضحة ومتميزة؛ ويقول التجريبيون بأن معرفة الكيفيات الأولية والثانوية لا تكون إلا عن طريق الحواس. وقد قام مرسين **Mersenne**، صديق ديكارت، بجمع مجموعة سادسة من «الاعتراضات» على *«التأملات»* من دائرة الفلاسفة وعلماء الرياضيات خاصةً في باريس. وقد حمل رد ديكارت على هذه الاعتراضات دفاعًا قويًا عن نظريته عن الجوهر المادي:

> لاحظت أنه ما من شيء على الإطلاق ينسب لـ... ماهية الجسم عدا كونه شيئًا ذا طول وعرض وعمق، ويسمح بأشكال وحركات مختلفة...لا يمكن لأي قوة أن تتسبب في وجودها بمعزل عنه؛ وعلى الجانب الآخر، فإن اللون والروائح والمذاقات وبقية هذه الأشياء ليست سوى محسوسات في فكري، ولا تختلف عن الأجسام إلا كاختلاف الألم عن شكل وحركة الأداة التي تحدثه.

وكانت نظرية ديكارت عن الجوهر المادي ذات فائدة عظيمة للعلوم الطبيعية الحديثة. وبإنكاره للواقع الموضوعي للصفات الثانوية، وإصراره على أن الامتداد المكاني للحجم والشكل، والقدرة على الحركة هي الخصائص الوحيدة للأشياء المادية، فقد قصر ديكارت خواص المادة على تلك التي يمكن للعلماء قياسها، وتحديد مقدارها، وشرحها بواسطة الرياضيات. ولم يكتف ديكارت بإثبات وجود العالم المادي، بل تجاوز ذلك ليثبت الخصائص التي نسبها العلم الحديث للعالم المادي بدقة – فهو لا يعدو كونه جزيئات، ذات حجم وشكل، تتحرك وفقًا للقوانين الميكانيكية. وبزعمه أن العالم المادي يمكن معرفته بواسطة القوانين اليقينية المطلقة للهندسة والميكانيكا، فإن ديكارت بذلك قد وضع أسس الفيزياء الرياضية المعاصرة.

ولكن، إذا كانت الأجسام المادية مجرد أشياء ممتدة مكانيًا، وإذا كانت مجرد أحجام وأشكال في المكان ويتم تحليلها بواسطة الهندسة وعلم الفضاء، فهي بذلك لا تعدو كونها أشكالاً هندسية ساكنة. فكيف يمكن لديكارت أن يعلل حركة الأشياء المادية؟ ما هو مصدر الحركة؟ إن الفكرة الواضحة والمتميزة عن الامتداد المكاني لا تشتمل على فكرة الحركة. فمن أين تأتي الحركة؟ ويجيب ديكارت: من الله ذاته. فالله هو علة وجود الحركة في العالم، وهو العلة الأولى للحركة في العالم المادي، وهو الذي أوجد مقدارًا ثابتًا ودائمًا من الحركة أو الطاقة. لكن الله بعد أن خلق العالم ووضعه في حالة حركة وفقًا للقوانين الهندسية والميكانيكية، لم يتدخل في الآلية الميكانيكية للكون.

وقد انزعج بشدة عالم الرياضيات والفيلسوف الفرنسي باسكال **Pascal** – الذي ولد بعد ديكارت بجيل واحد وكان كاثوليكيًا مخلصًا وورعًا – لعدم تدخل الله في آلية الكون كما جاء في فلسفة ديكارت. وكتب باسكال يقول:

> لا أستطيع أن أغفر لديكارت؛ فقد كان يتمنى طوال فلسفته أن لو كانت لديه القدرة على تجاهل الله. لكنه اضطر إلى جعله (أي الله) يعطي دفعة قوية لوضع العالم في حالة حركة، وبعد ذلك لم تكن لديكارت أي علاقة بالله.

الميكانيكية: آلية الكون

يطلق على نظرية ديكارت عن الكون المادي النظرية الآلية أو الميكانيكية القائلة بإمكانية تفسير العمليات الطبيعية كاملة من خلال الحركة الميكانيكية للجواهر المادية. وطبقًا لنظرة ديكارت الميكانيكية إلى العالم، فإن العالم ليس متناهيًا من حيث الامتداد مع وجود أجسام من كل الأشكال والأحجام في حالة حركة وتغير مستمر. وترجع كل حركة للأجسام إلى التأثير الميكانيكي كالمشغلات الآلية في ساعة. والكون اللا متناهي ميكانيكي تمامًا، من الآلية السماوية الهائلة لحركة الكواكب التي وصفها جاليليو إلى كافة الأشياء المادية غير العضوية – فهذه أيضًا تتحرك تحت تأثير ميكانيكي. وبذلك، فالكون المادي بالنسبة

لديكارت هو: نظام ميكانيكي لأجسام في حالة حركة وفقًا للقوانين الفيزيائية. ويتألف العالم المادي من أجسام ذات أحجام وأشكال هندسية مختلفة، لا لون أو صوت أو رائحة أو مذاق أو بنية لها. ويتحرك بعضها مع بعض تحت تأثير حركة ميكانيكية بلا غاية في كون منتظم آليًا.

نظرية ديكارت عن الحيوانات كآلات ميكانيكية

يرى ديكارت أن جميع الأجسام والكائنات الحية آلات ميكانيكية ممتدة في المكان وتتحرك مع الأجسام الأخرى تحت تأثير الآلية. وقد اشتهر ديكارت بنظرته إلى الحيوانات على أنها آلات تستجيب ميكانيكيًا للمثير من الأجسام الأخرى. وسوف يطلق على ديكارت في الوقت الحالي أخصائي سلوكي فيما يتعلق بالحيوانات. فقد أنكر امتلاك الحيوانات للفكر أو الذكاء أو العقل أو أي حالات ذهنية داخلية، وتنشأ المشاعر لديها عن الحركات الميكانيكية لأجسادها فقط. واعتبر ديكارت أن الحيوانات لا تعدو كونها مادة متحركة. وزعم ديكارت أنه إذا تم صنع الآلات على هيئة حيوانات، فلن نستطيع التمييز بين الآلة والحيوان.

لكن حقيقة أن الحيوانات لا تستطيع استخدام اللغة للتعبير عن نفسها، فيما يقول ديكارت، «لا تثبت فقط أن البهائم أقل عقلاً من البشر بل أنها لا تمتلك أي عقل على الإطلاق». ورغم أنه من الصحيح أن الحيوانات تكون ماهرة للغاية في بعض الأحيان (كمهارة القندس في بناء السدود)، فهذا «يثبت أنه لا عقل لها على الإطلاق، فالطبيعة هي التي تعمل بداخلها وفقًا لسلوك أعضائها، كالساعة تمامًا التي تتكون من تروس وأوزان ويمكنها حساب الساعات وقياس الزمن على نحو أكثر دقة مما نستطيع نحن القيام به بكل ما أوتينا من حكمة».

وتتعارض نظرية النشوء عند داروين مع نظرية ديكارت عن الحيوانات. فبينما يرى ديكارت أن العقلانية هي التي تميز وتفصل البشر عن الحيوانات بهوة لا يمكن تجاوزها، توضح نظرية داروين أنه لا وجود لفواصل أو تقسيمات حادة، ولكن هناك تسلسلاً وتدرجًا

مستمرًا للقدرات والوظائف من الكائنات الحية الدنيا درجة إلى الجنس البشري. كما قال الفلاسفة المدرسيون واللاهوتيون الكاثوليك في العصر الوسيط بأن هناك استمرارية وتواصل لجميع الكائنات الحية وأن الحيوانات لها نفوس حقًا، لكنها ذات طبيعة أدنى من طبيعة النفوس الإنسانية. ويرى ديكارت أن كل ما يكون لا عقلانيًا؛ أي جوهرًا مفكرًا ليس سوى آلية؛ أي مادة متحركة.

وقد ركزت التجارب العلمية الحديثة على ذكاء أنواع مختلفة من الحيوانات وأثبتت أن واحدة من بين آلات ديكارت، وهو الدولفين، مخلوق يتمتع بذكاء عال وقادر على التواصل مع البشر. كما توجد معارضة شديدة لنظرة ديكارت إلى الحيوانات من قبل كثيرين من محبي الحيوانات ومن يجلونها لصفاتها الأخلاقية كالبراءة وعدم النفاق ويتهمون البشر بالنفاق والافتقار إلى البراءة.

وفيما يتعلق بالبشر، يرى ديكارت أننا موجودات مفكرة، وكائنات عقلانية وأخلاقية وروحية؛ وبناء عليه، فنحن لا نمتد في المكان، ولا نستطيع أن نكون مجرد آلة كالحيوانات بالنسبة له. لكن الأجسام الإنسانية تمتد في المكان وتكون آلة ميكانيكية كأجسام الحيوانات. ويعتبر ديكارت أن أي نشاط إنساني لا يعتمد على التفكير إنما هو نشاط ميكانيكي يشبه سلوك الحيوان كما يتمثل في: خفقان القلب، والهضم، والتنفس، ودوران الدم. ويبدو أن ديكارت كان ينظر قدمًا ويتطلع إلى عالمنا الحاضر حيث الميكنة وآلات التفكير كما جاء في سرده للجانب الميكانيكي للجسم الإنساني: «لن يبدو هذا غريبًا بالنسبة لأولئك الذين يعرفون عدد الآلات أو الماكينات المتحركة التي يمكن أن يصنعها الإنسان.» ترى، هل يتطلع ديكارت إلى مستقبل يصعب فيه التمييز بين الإنسان الآلي والبشر – وكما يقول فنحن لم نستطع التمييز بين الحيوانات الآلية والحقيقية؟ وبتأثير ديكارت، اكتسبت زخمًا وقوة وجهة النظر القائلة بأن أجسام الحيوانات والبشر ليست سوى آلات ميكانيكية يمكن شرحها بواسطة علم الفيزياء. وخلال النصف الأول من القرن العشرين، قامت حركة وحدة العلوم بزعم أن تفسير جميع الظواهر يمكن أن يتم بواسطة علم الفيزياء الرياضية وحده – تفسير كل شيء عضوي، وغير عضوي، وإنساني. ولكن ألم تكن هذه هي الرؤيا

التي جاءت ديكارت ليلة العاشر من نوفمبر من عام ١٦١٩ – تلك الرؤيا المتعلقة بوحدة رياضية مدهشة لكافة العلوم؟

نظرية الجواهر المادية والذهنية عند ديكارت

لكن فلسفة ديكارت تشتمل على ما هو أكثر من العالم المادي ذي الآلية الميكانيكية للجواهر التي تتحرك وفقًا للقوانين الفيزيائية والمبادئ الهندسية. كما أنه يوجد كائن كامل هو الله، علة الحركة الأصلية لهذه الآلية. وهناك أيضًا نفوس محدودة، ناقصة مثلنا نحن الكائنات المفكرة المحدودة. والوجود يشمل النفس، والله، والمادة. وجميعها جواهر (لأن كل شيء إما أن يكون جوهرًا أو صفة). ولكن ما هو الجوهر؟ يعرف ديكارت الجوهر بأنه شيء موجود ولا يعتمد وجوده على أي شيء آخر. والله وحده يمكن أن يكون جوهرًا بهذا المعنى المحكم. ولا وجود لجميع الجواهر الأخرى إلا بوجود الله؛ فالله هو خالق الجواهر المادية والمفكرة التي تمثل الأنواع المختلفة للجواهر كاملة.

الجوهر المفكر

لا يشغل العقل، الجوهر المفكر *thinking substance* أي حيز؛ وليس في حالة حركة؛ وليس جزءًا من أي آلية؛ ولديه القدرة على التفكير، والتذكر، والإنكار؛ ويتمتع بإرادة حرة وهو مسئول أخلاقيًا عن أفعاله.

الجوهر المادي

على عكس ذلك، فالمادة ممتدة مكانيًا؛ وفي حالة حركة ميكانيكية؛ وقابلة للتقسيم إلى ما لا نهاية؛ وتتحدد كاملة بتأثير الأجسام الأخرى؛ ولا قدرة لها على التفكير؛ وليست لها إرادة حرة أو أي صفات أخلاقية. وكل نوع من الجواهر مستقل عن النوع الآخر. ويوجد

لكل نوع من الجواهر فرع متميز وملائم من المعرفة لدراسته. فالمادة يدرسها علم الفيزياء، العلم الحديث لكوبرنيكوس وجاليليو. والعقل يدرسه علم اللاهوت الكنسي والفلسفة.

فهل يكون ديكارت قد شق الوجود إلى نصفين، معطيًا الشق الذهني للكنيسة والشق المادي للعلم استرضاء للكنيسة وتهدئة لشكوكها ومخاوفها من قيام العلوم الحديثة بالقضاء على كافة تعاليمها؟ أم أن ما زعمه ديكارت عن وجود نوعين للوجود، مادي وذهني، هو وصف صادق لماهية الوجود؟

(١٠)

الجسم والنفس

يعد تعليق الفيلسوف الفرنسي آلان Alain، أحد أبرز فلاسفة القرن العشرين، التعليق الأشهر على صورة ديكارت الشهيرة لفرانز هالز حيث يقول: «حري بك ألا تتخذ من هذا الرجل الفظيع معلمًا لك. فهو ينظر إليك كما لو كان يقول لك: ها هو شخص آخر لن يحسن فهم الأشياء مطلقًا، ولن يلزم الطريق الصحيح دائمًا أبدًا».

الثنائية الميتافيزيقية

لقد رأينا سلسلة الأدلة العقلية، اليقينية المطلقة التي انتهى إليها تفكير ديكارت الرياضي الذي صاحب بحثه الشخصي المحموم عن اليقين. فقد تمكن رويدًا رويدًا من إثبات وجود الله أولاً ومن بعده صدق جميع أفكارنا الواضحة المتميزة؛ نظرًا لأن الله هو الضامن لها، وبعد ذلك وجود العالم المادي، وأخيرًا وجود العالمين الطبيعي والإنساني المطابقين لأفكارنا الواضحة، المتميزة عنهما. وبذلك، تكون أفكارنا العقلية، الواضحة، المتميزة هي مفتاح الوجود كاملاً، والرياضيات مفتاح العقل. وطبقًا للمذهب العقلي الديكارتي، فإن بنية العالم تطابق تركيبة أفكارنا الذهنية عنه.

ولكن، دعونا ننظر في هذا الوجود وهذا العالم الذي أنشأه ديكارت ويزعم بأنه صورة حقيقية للعالم الذي نعيش فيه. وأبرز ما يميز الميتافيزيقا الديكارتية - والوجود كما تصفه فلسفة ديكارت - أنها تقيم حاجزًا فاصلاً أو ثنائية، قسمة ثنائية بين نوعين مختلفين

للوجود: بين الجوهر الذهني، الروحي، المفكر (كالنفس والله)، والجوهر المادي، المكاني، الممتد (كالجسم الإنساني، والكواكب، والجبال، والأشجار، والكلاب). ويشكل هذان النوعان للجواهر عالمين مختلفين ومنفصلين. وهما يمثلان وجودين مختلفين ومنفصلين تمامًا. وقد عرض ديكارت النموذج الكلاسيكي للثنائية الميتافيزيقية، وثنائية الوجود. وتطلق النزعة الثنائية *dualism* على أي نظرية تزعم أن هناك عنصرين نهائيين وغير قابلين للرد للوجود. ويطلق على الثنائية الميتافيزيقية الديكارتية الثنائية النفسية الفيزيائية للدلالة على أن الثنائية تقوم على النوع الذهني النفسي الواعي للوجود من ناحية، وعلى النوع الطبيعي المادي المكاني الممتد للوجود من ناحية أخرى.

ويمكن تعريف الثنائية النفسية الفيزيائية الديكارتية *Cartesian psychophysical dualism* بأنها المذهب القائل بأن الوجود يتألف من نوعين من الجواهر: الذهنية والمادية، وأن أيًا من هذين النوعين من الجواهر لا يمكن بأي حال إثبات كونه صورة للنوع الآخر أو رده إلى النوع الآخر. وفيما يتعلق بالثنائية النفسية الفيزيائية، فمن المستحيل تمامًا إثبات أن الذهن مستمد من أو صورة أو وظيفة للمادة أو يمكن رده إليها. وتصوغ الثنائية النفسية الفيزيائية الديكارتية مذهبها من خلال الجواهر؛ نظرًا لأن ديكارت، كما لاحظنا، يؤمن بالفكرة الواضحة التي لا ريب فيها عن أن الصفات: كالصفات الذهنية أو المادية لا وجود لها إلا إذا كانت منسوبة للجواهر. وتذكر أنه استخدم هذه الفكرة الواضحة المتميزة للدلالة على أن الوعي بصفة التفكير قد أثبت وجودي كجوهر مفكر. كما تذكر أيضًا أنه استخدم الفكرة الواضحة التي لا تقبل الشك عن صفة الامتداد في إثبات وجود الجواهر التي تتصف بالامتداد كعلة لأفكاري. والآن، يمكننا فهم السبب وراء النظر إلى الثنائية النفسية الفيزيائية الديكارتية على أنها الصيغة الأكثر إحكامًا ووضوحًا للثنائية الميتافيزيقية. ويرجع السبب في ذلك إلى أن ديكارت قد حدد صفة أو خاصية واحدة هي الصفة أو الخاصية الرئيسية لكل من نوعي الوجود. وقد أثبت الصفة الرئيسية لكل من نوعي الوجود من خلال هذا السؤال: ما فكرتي الواضحة المتميزة عن هذا الشيء، وما هي فكرتي الواضحة التي لا ريب فيها عن خاصيته أو صفته الأساسية الضرورية؟

وفيما يتعلق بالجوهر الذهني الروحي فالصفة الرئيسية هي التفكير؛ ولذا فهو نوع من الجوهر المفكر، الجوهر الواعي (وبالنسبة لديكارت فهذا يعني أنه يفكر، ويشك، ويفهم، ويؤكد، وينكر، ويرغب، ويرفض، ويتخيل، ويشعر). لكن صفة التفكير هذه هي الصفة الناقصة بوضوح في قطعة الشمع، وفي الأجسام الممتدة مكانيًا، وفي حركة الأجسام من حيز أو مكان ما لآخر. وهي منقوصة أيضًا في كل من الآليات الأرضية، والآلية السماوية للكواكب، والأجسام الآلية للحيوانات والبشر – فلا وجود لأي وعي في أي منها.

وعلى الجانب الآخر، فالجوهر المادي يعرف بصفته الرئيسية وهي الامتداد المكاني. ويمكن قياسه بواسطة علم الهندسة، وهو علم القياس المكاني. وتكون حركته ميكانيكية نتيجة التعرض لتأثير مثلما تؤثر العجلات المسننة في ماكينة ما على بعضها البعض أو مثلما تؤثر إحدى كرات البليارد على الأخرى. لكن الامتداد ماديًا صفة أو خاصية ناقصة في الجواهر الذهنية. والأذهان، أي الموجودات المفكرة، أو الوعي، لا تتصف بالامتداد المكاني، وغير قابلة للقياس، وليست في حالة حركة، ولا تتحرك تحت تأثير، ولا تعمل كآلات. فهل كانت الآلية الميكانيكية السبب وراء اتخاذ ديكارت قرارًا ذات مرة في حياته بالشك في كل شيء، وإسقاط جميع معتقداته، ومحاولة استخدام مذهب الشك المنهجي للتوصل إلى اعتقاد يقيني مطلق؟ والحقيقة أن السبب في ذلك لم يكن شيئًا آليًا أو ميكانيكيًا، بل كان مرده إلى الانتصار البارع لروح حرة أي موجود مفكر، أو جوهر ذهني.

ومن حيث التعريف فالجوهر المفكر، أي الوجود الذهني والروحي، ينقصه الامتداد المكاني ولا يشغل أي حيز، ولا يمكن قياسه أو تحديد مقداره، وليس في حالة حركة. (ومثال ذلك: أين يكون التفكير؟ في رأسي؟) والجوهر المادي الممتد مكانيًا والذي يمكن قياسه رياضيًا تنقصه أي صفة ذهنية أو روحية أو واعية. والأشياء المادية لا وعي لها ولا تستطيع التفكير. وبذلك، نجد أنفسنا في مواجهة الجواهر الثنائية وصفاتها في عالم ديكارت: الجواهر الميكانيكية الممتدة مكانيًا والتي لا وعي ولا عقل لها من ناحية؛ والجواهر المفكرة الذهنية، الواعية، الروحية التي لا جسم أو امتدادًا مكانيًا لها من ناحية أخرى. ونجد أفضل تعبير عن الثنائية النفسية الفيزيائية في مقطع شعري إنجليزي قديم يقول:

ما العقل؟ بلا مادة.

ما المادة؟ بلا عقل.

ولا سبيل إلى تجاوز أو إلغاء أو التغلب على الفروق المطلقة بين هذين النوعين للوجود. ولهذا السبب فالثنائية الديكارتية هي الثنائية النفسية الفيزيائية الأكثر صرامة وتشددًا في تاريخ الفلسفة.

إشكالية حرية الإرادة والحتمية

ويمكننا ملاحظة مدى تشدد الثنائية النفسية الفيزيائية الديكارتية، إذا ما نظرنا إليها من خلال مشكلة أخرى ظلت تؤرق الفلاسفة منذ القديس أوغسطين: إشكالية حرية الإرادة *Free Will* والحتمية. ونظرًا لأنه ما من شيء يأتي من العدم وأن كل شيء موجود له علة كما يقول ديكارت، فقد تطورت الحتمية *Determinism* تاريخيًا كوجهة نظر تقول بأن كل شيء موجود هو نتيجة ضرورية وحتمية لعلته السابقة عليه، ولا يمكن أن يكون شيئًا آخر غيره ذاته. وتخضع الحتمية الحديثة، منذ زمن ديكارت، لسلطان القوانين العلمية السببية وهي وجهة النظر القائلة بأن كل شيء يحدث بالضرورة طبقًا لواحد أو أكثر من القوانين السببية العلمية. وتميز الحتمية العالم النيوتني بالجواهر ذات الامتداد المكاني والتي تكون في حالة حركة؛ فالأجسام المادية تتحرك كنتيجة ضرورية لضغط أو تأثير الأجسام الأخرى عليها. وهذه هي الكيفية التي تتحرك بها الكواكب وفقًا للقوانين الضرورية الميكانيكية لعلم الفلك التي تحدد حركتها؛ وهذه هي الكيفية التي تتحرك بها الماكينات الآلية بفعل التأثير السببي الضروري لإحدى العجلات المسننة على الأخرى، وتكون حركة العجلة الثانية النتيجة الضرورية والحتمية لحركة العجلة الأولى.

وعلى الضد تمامًا من الحتمية الميكانيكية الضرورية التابعة المقيدة للكون المادي التي وصفها ديكارت وكوبرنيكوس وجاليليو، تقف حرية الإرادة للجوهر الذهني الروحي المفكر. وطبقًا لمذهب حرية الإرادة فلا حتمية لأفعال البشر. ويزعم مذهب حرية الإرادة بأن الأفعال الإنسانية، على عكس الحركة الميكانيكية للكواكب أو الماكينات الآلية، ليست حتمية

نتيجة للعلل السابقة عليه. فالبشر كجواهر واعية مفكرة أحرار في أفعالهم وخياراتهم الأخلاقية دون حتمية سببية. فإذا كنت أقدم تبرعًا إلى كنيسة أو أشارك في حزب سياسي؛ أو إذا كنت أسب شخصًا آخر؛ أو إذا كنت أقسو بدنيًا على حيوان؛ أو إذا كنت مجرمًا أو قديسًا — فإن مذهب حرية الإرادة يقول بأن هذه الأفعال ناشئة عن إرادتي الحرة، وأنني فاعل حر في الإتيان بها وفي كافة أفعالي الأخرى المتعمدة أيضًا. ولما كانت إرادتي حرة، ونظرًا لأن العلل السابقة عليها لا تحتم أفعالي؛ فأنا بذلك مسؤول عن أفعالي. لكن مذهب الحتمية يزعم بأنني غير مسؤول، وأن أفعالي نتيجة محتومة وضرورية لمجموعة كبيرة من العلل السابقة عليها. وهذه المسألة المتعلقة بحرية الإرادة والحتمية مثار جدل حاليًا في مجال الطب النفسي الجنائي، حيث يطرح السؤال التالي نفسه: هل ما يفعله المجرم نتيجة ضرورية لعلل سابقة، وبذلك لا يمكن أن يتجنب فعل ما فعله — أم أنه حر في فعل أي شيء آخر وبذلك فهو مسؤول؟ وهذه المسائل ذات نتائج هامة لعلاج المجرمين. فهل يحتم إرث المجرم البيولوجي أم أسرته غير المتحابة أم النظام الرأسمالي أفعاله الإجرامية؟ أم أن المجتمع يتحمل المسؤولية عن أفعاله أم يكون المجرم مسؤولاً عن أفعاله؟ ويرى ديكارت أن البشر كجواهر مفكرة، واعية، ذهنية، روحية، أخلاقية يكونون أحرارًا في تفكيرهم، وتأكيدهم، وإنكارهم، ورغباتهم. ويقول إن حرية الإنسان مطلقة وغير محدودة، والبشر يتمتعون بالحرية المطلقة في قدرتهم على اتخاذ القرارات الأخلاقية، وبناء عليه فهم مسؤولون عنها. وهكذا، فإن ثنائية الجواهر المفكرة والممتدة مكانيًا عند ديكارت تثبت التعارض بين الجواهر المفكرة ذات الإرادة الحرة والجواهر المادية الخاضعة للحتمية السببية.

إشكالية العقل — الجسد

لكننا لم نستعرض بعد تأثير الثنائية الديكارتية كاملاً: إنه تأثير الثنائية الديكارتية علي أنا الإنسان الفرد. وليس العالم وحده الذي يتكون من جوهرين غير قابلين للرد، ومختلفين، ومنفصلين، ومتقابلين، وما لهما من صفات، لكنه الإنسان الفرد الذي يمكن النظر إليه الآن على أنه ينقسم إلى نصفين بفعل الثنائية النفسية الفيزيائية الديكارتية:

ألست موجودًا مفكرًا، وعقلاً، ووعيًا ذا إرادة حرة؟ ولكن، ألست أيضًا جسدًا ممتدًا مكانيًا، وقابلاً للقياس، ويمكن تحديد مقداره، وآلية عضوية ذات حتمية سببية؟

ويمكنني الآن أن أدرك، حسبما يقول ديكارت، أن عقلي وجسدي منفصلين تمامًا وبصورة مطلقة. وكما هو الحال في الكون ذاته بنوعيه من الجواهر، الذهني والمادي، فلديّ أنا أيضًا نفس الفجوة المطلقة التي لا يمكن تجاوزها بين الذهن الذي لا يشغل أي حيز والجسم الذي لا يستطيع التفكير. كما تنقصني الوحدة، ويوجد لديّ نفس التقسيم والثنائية، وأتكوّن من جوهرين منفصلين. أضف إلى ذلك، أن الجوهرين المنفصلين المكونين للإنسان ليسا متساويين من حيث الدلالة؛ ألم يثبت ديكارت أنني موجود مفكر، وأنني جوهر طبيعته التفكير، وصفتي الرئيسية التفكير؟

إذن، فأنا جوهر ذهني، موجود مفكر. فما هي العلاقة إذن بين جسمي كجوهر ممتد ونفسي كموجود مفكر؟ ويحاول ديكارت نفسه في التأمل السادس أن يخبرنا بأنه: «نظرًا لأن لديّ فكرة واضحة ومتميزة عن نفسي، باعتبار أني لست إلا موجودًا مفكرًا ولست كائنًا ممتدًا، ونظرًا لأن لديّ أيضًا فكرة متميزة عن الجسم، باعتبار أنه ليس إلا جوهرًا ممتدًا وغير مفكر، فقد ثبت عندي أن هذه الأنا (وأعني نفسي التي بها أكون أنا من أنا) تتميز عن جسمي تميزًا تامًا وحقيقيًا، وهي قادرة على أن تكون أو أن توجد بدونه». وبحسب ما ذكره ديكارت، فعقلي ليس مختلفًا تمامًا في صفاته عن جسمي فحسب، بل إنه مستقل تمامًا عن جسدي أيضًا ويمكن أن يوجد بدونه؛ وكما أشار ديكارت فمعرفتي بعقلي أفضل من معرفتي بأي شيء مادي بما في ذلك جسمي.

والآن، كيف لي أن أفهم علاقتي كموجود مفكر بجسدي؟ فجسدي لا يخص طبيعتي. ولكن أليس من الممكن أن تستخدم النفس الجسم كسكن لها؟ أو أن تستخدم النفس الجسم، ليس فقط كسكن لها، ولكن لتوجيه بعض حركاته أيضًا مثلما يفعل ربان السفينة لتوجيهها، كما يقول ديكارت نفسه. وقد انقض مراسل ديكارت الذكي أنطوان آرنود Antoine Arnaud، وكان لاهوتيًا شابًا وأول من لفت الانتباه إلى الحلقة الديكارتية، على هذه المشكلة. وكتب إليه يقول إنه لما كان ديكارت قد أدرك بوضوح وتميز أنه موجود مفكر، فهذا يؤدي

إلى استنتاج أن الإنسان «روح ليس إلا، وأن جسمه مجرد أداة للروح؛ ويتبع ذلك تعريف الإنسان كروح تستخدم جسمًا». وفي القرن العشرين، انتقد الفيلسوف الإنجليزي جلبرت رايل Gilbert Ryle ثنائية العقل – الجسم عند ديكارت لكونها تصور العقل على أنه «شبح» داخل آلة.

وقد قادنا ديكارت إلى هذه الثنائية المتطرفة للعقل والجسم، للنفس اللا مادية والجسم المادي، وهو ما يجعلهما مختلفين تمامًا بحيث لا يمكن أن يكون هناك أي تفاعل بين ذهني وجسمي. لكن هذا يناقض الدليل المستمد من الحياة اليومية حيث التفاعل مستمر دون توقف بين الجسم والذهن. ويؤثر الجسم على الذهن عندما يتعين على الجسم تناول وجبة عشاء ضخمة أو جرعة كبيرة من الشراب أو حتى مقدار صغير من المخدر. وفي جميع هذه الحالات، سرعان ما سيقوم الذهن بتسجيل ما لحق به جراء ذلك: إصابته بالتبلد، وفقدان الأفكار لوضوحها وتميزها، مع ضعف القدرة على التمييز بين الخيال والواقع. ولكن كيف يمكن هذا تأسيسًا على ثنائية ديكارت؟ وعلى عكس ذلك، فالدليل المستمد من الحياة اليومية يظهر أن عقلي يؤثر على جسمي، وأن العلاقة السببية يمكن أيضًا أن تكون من العقل إلى الجسم. وعلى سبيل المثال، عندما أقرر تحية العلم أو التلويح مودعًا أو المصافحة أو الصفير لكلبي أو الجري للحاق بالباص – فأنا أحيي، وألوّح، وأصافح، وأطلق صفيري، وأجري. ولكن طبقًا لثنائية ديكارت، لا يمكن لهذه الأفعال التي سبّبها ذهني في جسمي أن تحدث نظرًا لأن ذهني الذي لا يشغل أي حيز وليس ماديًا، لا يقدر على جعل جسمي يتحرك؛ فالحركة صفة قاصرة على الأشياء المادية فقط، ولا يمكن أن تحدث إلا بسبب تأثير كرة بليارد أو آلة على أشياء مادية أخرى.

فلماذا أوقعنا ديكارت في هذا المأزق، حيث يؤدي الفصل الثنائي التام بين العقل والجسم إلى إنكار ما يمكن لأي شخص إدراكه بوضوح، ويقصد بذلك التفاعل بين العقل والجسم وأنهما ليسا نوعين مختلفين من الوجود إلى حد أنه لا يمكن للذهن إحداث مصافحة بإرادته، ولا يمكن للجسم إحداث شعور بالتبلد المحبب في الذهن. ولكن لماذا قادنا ديكارت عبر هذا الطريق المسدود؟ والجواب على ذلك، كما نعرف، هو أنه كان يسعى لتحقيق

مصالحة تضمن له طريقًا وسطًا بين العلوم الحديثة التي تستمد قوتها من قوانينها الميكانيكية وحتمية حركة الأجسام المادية، والكنيسة القديمة التي كانت تستمد قوتها من معتقداتها بشأن الكائن الروحي الكامل اللا متناهي الذي خلق الإنسان، ذلك الموجود الروحي الناقص والمحدود، وخلق موطنًا أرضيًا له. وبالنسبة للكنيسة، فحقيقة الوجود مصدرها الوحي الإلهي وليس العلوم. وبدا لديكارت أن ثنائيته قد أوجدت تصالحًا من شأنه تخفيف حدة العداء المرير بين العلوم الحديثة والكنيسة. وكان يعتقد بأن تحقيق هذه المصالحة جاء من خلال ثنائية الجواهر المنفصلة والمتميزة تمامًا. وتقوم هذه الثنائية على خضوع الجوهر المادي، وحركته طبقًا للقوانين السببية، وحتميته، وإمكانية التنبؤ به لسلطان العلم وحده. أما الجوهر الذهني فلا سلطان للعلم أو قوانين الفيزياء أو الحتمية عليه. والجوهر الذهني غير ممتد مكانيًا، وغير حتمي سببيًا، ولا يمكن تحديد مقداره، ولا يمكن التنبؤ به — لكنه يعي، ويفكر، ويتذكر، ويشعر؛ وقادر على معرفة الأفكار الصادقة التي تكون فطرية ومطبوعة إلهيًا بداخله؛ وقادر على التلقائية وذو إرادة حرة؛ ومسؤول وأخلاقي. وكان مقدرًا لهذا النوع من الجواهر الخضوع لسلطان الكنيسة وحدها، دون أي تدخل من جانب العلوم. وهكذا، بدا لديكارت أن نظريته بشأن الجواهر الثنائية المتميزة قد أدت إلى المصالحة بين الكنيسة والعلماء؛ وأصبح لكل منهما نطاق اختصاص: فكانت المادة وقوانينها الميكانيكية للحركة من نصيب العلماء، والجوهر الذهني ونفوس البشر من نصيب اللاهوتيين. وأطلق على هذه المصالحة «التوفيقية الديكارتية».

لكن ديكارت نفسه لم يكن سعيدًا بثنائيته النفسية الفيزيائية؛ فقد كان على علم تام بالتفاعل بين الجسم والعقل، وحاول أن يثبت أن هذا التفاعل ممكن بناءً على نظريته الثنائية المتشددة. وقال بإمكانية التفاعل بين النفس والجسم، نظرًا لوجود النفس في الغدة الصنوبرية بالمخ حيث تؤدي وظائفها الذهنية وتستقبل الأحاسيس من الجسم. ولذا، فالغدة الصنوبرية هي نقطة الانتقال بين النفس والجسم، ومن خلالها يمكن للنفس أن تحرك عضلات وأعصاب الجسم، ويمكن لحركات الجسم بدورها أن تؤثر على الذهن. ولسوء الحظ لا يوجد أي دليل على أن الغدة الصنوبرية تقوم بمثل هذه الوظائف. وعلاوة

على ذلك، فنظرية الغدة الصنوبرية لا يمكن أن تفسر كيفية تأثير النفس اللا مادية الممتدة على جزء من المخ أو كيفية تأثير الغدة الصنوبرية المادية على النفس اللا مادية.

وأخيرًا، يمكن القول بأن الثنائية النفسية الفيزيائية الديكارتية كانت محاولة من جانب ديكارت لإثبات إمكانية وجود تفاعل بين النفس والجسم، أو بين الذهن والمادة، وأن هذا التفاعل له عواقب هدامة على الثنائية والتوفيقية الديكارتية. فإذا كان يمكن للنفس اللا مادية الروحية إحداث تغيرات في جسمها عن طريق الغدة الصنوبرية، واستخدام الجسم لإحداث تغيرات في الأجسام الأخرى فسوف يؤدي ذلك إلى هدم العلوم الحديثة وحركتها الميكانيكية نتيجة إدخال عنصر روحي في السببية. وبذلك أصبحت أنا نفسي كموجود مفكر سببًا غريبًا في عالم سببي ميكانيكي. وعلى الجانب الآخر، فإذا كان يمكن لجسمي إحداث تغيرات في ذهني عن طريق الغدة الصنوبرية، فهذا يعني تأثر ذهني بقوانين حركة الجسم؛ ومن ثم يصبح جزءًا من آلية الجسم الميكانيكية. وبذلك، فسوف يؤدي التفاعل إلى هدم القوانين العلمية الميكانيكية واستقلال الذهن كجوهر غير مادي. وهكذا، تكون توفيقية ديكارت قد أخفقت لسببين: أولاهما، أن ديكارت يصور الذهن والجسم على أنهما جوهران منفصلان تمامًا (الذهن خاضع لسلطان الكنيسة، والمادة خاضعة لسلطان العلم)، في اتجاه معاكس لحقيقة التفاعل بين الذهن والجسم. وثانيهما، أن ديكارت يحاول إثبات التفاعل بين الذهن والجسم وليس كونهما منفصلين ومتميزين. وقد أخفق في ذلك أيضًا نظرًا لأن الغدة الصنوبرية لا تعطي تفسيرًا للتفاعل. والأهم من ذلك أن التفاعل من شأنه هدم آلية العلم أو استقلال وحرية الذهن.

ورغم إخفاق الوسطية الديكارتية، فقد ظل تأثير ديكارت باقيًا وقوة فاعلة على مدى ما يزيد على ثلاثة قرون، منذ ظهور *«التأملات»* في عام ١٦٤١، وتسيدت الديكارتية عالم الفكر. وإذا كنت تريد أن تصبح فيلسوفًا فلابد لك من معرفته. ويمكنك الاتفاق أو الاختلاف معه أو إيجاد طريق آخر غير الطريق الذي سلكه ديكارت، لكنه يتعين عليك في جميع الأحوال دراسة مذهب الشك *Skepticism*، والمذهب العقلي، والنموذج الرياضي للصدق، وبرهان الكوجيتو، والذاتية، والثنائية النفسية الفيزيائية للجواهر الذهنية والمادية عند ديكارت.

ويبرز التأثير الديكارتي في أجلّ وأعظم صوره في تناولّ ديكارت لمشكلة العقل – الجسم. فقد أدت الصعوبات المرتبطة بثنائيته للجوهر الذهني والمادي إلى إيجاد حلول لهذه المعضلة على هيئة نظريات: التوازي النفسي الفيزيائي، والتفاعل النفسي الفيزيائي، والسلوكية، والفينومينولوجيا (أو الظاهراتية). وتمثل صيغة ديكارت القاطعة للثنائية النفسية الفيزيائية النقطة المرجعية للحوار والبحث الدائم من قبل الفلاسفة المحدثين حول كيفية فهم العلاقة بين الوعي اللا مادي والعمليات المادية للمخ.

وبعد مرور مائة عام، وقف الفيلسوف الأسكتلندي دافيد هيوم معارضًا ورافضًا لفلسفة ديكارت. فقد عارض هيوم المذهب العقلي عند ديكارت بمذهب تجريبي أكثر قوة وفاعلية. واتخذ مذهبًا للشك مغايرًا لمذهب الشك الديكارتي. ورفض برهان الكوجيتو وأدلة ديكارت على وجود الله واعتبرها هراء. ولم يقبل الثنائية النفسية الفيزيائية لديكارت وزعمها بوجود نوعين من الجواهر، حيث أنكر قدرتنا على إيجاد أي دليل على وجود الجواهر الذهنية أو المادية. وعارض الآلية السببية عند ديكارت عن طريق هدم فكرة ديكارت عن العلة والمعلول. ولذا، يمكننا القول بأن هيوم جاء هادمًا لفلسفة ديكارت. ونحن إذ نتحول إلى دافيد هيوم، فإننا بذلك على أعتاب مواجهة مثيرة مع أكبر قوة مدمرة في تاريخ الفلسفة الغربية.

للمزيد من القراءة

الجزء الثاني: ديكارت

أعمال ديكارت:

Descrtes: Discourse on Method and Meditations, translated by L. J. LaFleur. Indianapolis: Bobbs-Merrill, 1960. Text adapted for television series.

Descartes: Selections, edited by Ralph Eaton. New York: Charles Scribner's Sons, 1927.

The Philosophical Works of Descartes, 2 vols. Translated by E.S. Haldane and G.R.T. Ross. Cambridge University Press, 19111931 ;12-.

ويحتوي المجلد الثاني على انتقادات (اعتراضات) رجال الدين والفلاسفة على «*التأملات*» وردود ديكارت عليها.

دراسات نقدية:

Balz, Albert, A. *Descartes and the Modern Mind.* New Haven: Yale University Press, 1952.

Beck, L. J. *The Method of Descartes: A Study of the Regulae.* Oxford: Clarendon Press, 1952.

Beck, L. J. *The Metaphysics of Descartes: A Study of the Meditations.*

Oxford: Clarendon Press, 1952.

Doney, Willis, ed. *Descartes: A Collection of Critical Essays.* Garden City, New York: Doubleday-Anchor, 1967.

Frankfurt, Harry G. *Demons, Dreamers and Madmen: The Defense of Reason in Descartes' Meditations.* Indianapolis: Bobbs-Merrill, 1970.

Gibson, A. Boyce. *The Philosophy of Descartes.* New York: Russell and Russell, 1932.

Hadane, Elizabeth S. *Descartes: His Life and Times.* New York: E. P. Dutton, 1905.

Keeling, S. V. *Descartes.* London: Ernest Benn, 1934.

Kenny, Anthony. *Descartes: A Study of His Philosophy.* New York: Random House, 1968.

Maritain, Jacques. *The Dream of Descartes.* New York: Philosophical Library, 1944.

Smith, Norman Kemp. *Studies in Cartesian Philosophy.* London: Macmillan, 1902.

Smith, Norman Kemp. *New Studies in the Philosophy of Descartes.* London: Macmillan, 1952.

الجزء الثالث
هيوم

(١١)

كيف تعرف؟

هل تؤمن بأننا نعيش في عصر التقدم العلمي – عصر الفيزياء النووية واستكشاف الفضاء والاتصال عن طريق الأقمار الصناعية والتكنولوجيا الإلكترونية والأبحاث الوراثية والزراعية ومكافحة المرض؟ هل تؤمن بأن هذا التراكم المعرفي الهائل يأتينا باليقين والمزيد والأفضل من التقنيات لفائدة الحياة الإنسانية؟ إن كنت تؤمن بذلك حقًا، فأنت تتمتع بعقلية القرن الثامن عشر – تلك العقلية التي تؤمن بصدق وتقدم العلم وفوائده لتقدم البشرية. لكن التجريبية الإنجليزية، وبخاصة المذهب التجريبي عند دافيد هيوم **David Hume**، تشن هجومًا ضاريًا ومدمرًا على هذه العقلية وإيمانها الراسخ بصدق العلم وتقدمه.

الخلفية التاريخية: عصر التنوير

يعد كتاب *«رسالة في الطبيعة البشرية»* ***A Treatise of Human Nature*** أول وأهم عمل فلسفي لهيوم. وقد ظهر في عام ١٧٤٠، أي بعد قرابة مائة عام من ظهور كتاب *«التأملات»* لديكارت في عام ١٦٤١، فضلاً عما شهده العالم من تغيرات وتحولات بالغة في تلك الفترة. وخلال المائة والخمس وعشرين سنة من وفاة ديكارت في ١٦٥٠ وحتى وفاة هيوم في ١٧٧٦، كانت الحياة الفلسفية في أوروبا في أوج ازدهارها وأزهى عصورها عبر تاريخها. وتعرف الفترة الممتدة من عام ١٦٥٠ إلى عام ١٧٧٠ بعصر التنوير. واجتاحت النظرة الفلسفية والطابع المميز لعصر التنوير أنحاء أوروبا وأمريكا؛ فقد التزم مؤسسو

الجمهورية في أمريكا – أمثال جيفرسون Jefferson، ماديسون Madison، آدامز Adams، هاملتون Hamilton – بفلسفة التنوير. ويمكن القول بأن عصر التنوير هو عصر العقل الإنساني الذي أشرق بنوره العالم والإنسانية، وبدد ظلام العصور الوسطى بفلسفتها المدرسية، ومعتقداتها الدينية، واستبدادها السياسي.

فماذا كان مبعث هذا الازدهار والحيوية والثقة بالنفس والتفاؤل في الحياة الفلسفية آنذاك؟ والحقيقة أن التفاؤل في عصر التنوير كان عظيمًا وواسع الانتشار لكثرة وتنوع مصادره. ويرجع الفضل في بعض الثقة بالنفس التي صاحبت عصر التنوير إلى عصر النهضة وتمجيده للعقل البشري. أما المصادر الأخرى للشعور بالتغير والتطور فتشمل الفورة العظيمة للنشاط التجاري؛ التعدين؛ طرق الزراعة؛ البدء في استخدام الفحم بدلاً من الخشب؛ تطور صناعة الصلب والمنسوجات؛ نشأة مراكز عمرانية جديدة. وسرعان ما بدأت الطبقة المتوسطة العليا التي تزعمت حركة التنمية والتطوير تلك في التفوق على الطبقة الأرستقراطية القديمة من أصحاب الأراضي من حيث الثراء والنفوذ والمكانة. وبالنسبة لمن كانوا يعيشون في ذلك العصر. فلابد أن تكون الخبرة المستمدة من كافة هذه التطورات قد أسهمت في قناعتهم بأن ثمة تحول هائل قد اجتاح العالم، وأن العقل الإنساني قد تحرر وأصبح قادرًا على إنتاج المعارف والعلوم الكفيلة بتحقيق السعادة للبشر على نحو لم يسبق تخيله.

مبادئ نيوتن: النموذج العلمي

وكان تطور العلوم الحديثة وحيويتها وتقدمها السريع سببًا رئيسيًا للتنوير والثقة بالنفس والتفاؤل. ومما لا شك فيه أن مبادئ عالم الفيزياء الإنجليزي السير إسحق نيوتن Isaac Newton التي قدمها من خلال كتابه ***«المبادئ الرياضية للفلسفة الطبيعية»*** ***Mathematical Principles of Natural Philosophy*** في عام ١٦٨٧ كانت أعظم إنجاز في عصر التنوير. فقد كان عملاً تأليفيًا، تركيبيًا للشذرات المتناثرة هنا وهناك من المعرفة في علم الفلك وعلم الفيزياء في عدد قليل من المبادئ البسيطة التي تقف شامخة كواحد من أعظم الإنجازات العلمية على مر العصور.

وقد أثبت ديكارت وكبلر وجاليليو قدرة العقل الإنساني على فهم قوانين الطبيعة. لكن اكتشافاتهم كانت مقصورة على مجالات بعينها فقط كحركة الكواكب على سبيل المثال. ولكن، بقي السؤال: هل يمكن للفيزياء الرياضية تفسير الكون المادي بأكمله وليس فقط الأجزاء المعزولة منه؟ لقد أثبت نيوتن أنها تستطيع ذلك. وأثبت قانونه للجاذبية كونه قانونًا للطبيعة بأسرها. وينطبق قانون الجاذبية ذاته على الكواكب والأقمار التابعة لها، والأرض والقمر التابع له، وتأثيرات المد والجزر للقمر على المحيطات، كما ينطبق على جميع الأشياء الأرضية.

ويرى نيوتن أن الكون المادي بأكمله آلة ميكانيكية. ويمكن تفسير كل شيء عن الآلة، بدءًا من حركة الكواكب إلى سقوط تفاحة من شجرة بواسطة القوانين الميكانيكية للحركة. وبذلك، فالكون المادي نظام للعلل ومعلولاتها الضرورية، ويتصف بالحتمية في جميع عملياته. وكل شيء يحدث في العالم المادي نتيجة ضرورية ومحتومة لعلل سابقة عليها؛ ولا يمكن لأي شيء أن يكون غير ذاته هو؛ وكل شيء هو ذاته بالضرورة السببية. ولا يمكن لأي جسم مادي أن يتحرر من هذه الحتمية السببية الضرورية.

وسرعان ما أصبح نيوتن رمزًا لرجل العلم في عصر التنوير، ورمزًا حقيقيًا لقدرة العقل العلمي على اكتشاف القوانين المنطقية التي تحكم العالم المادي. وتغنى الشعراء بمدح نيوتن، وكان من بين هؤلاء الشاعر الإنجليزي المعروف ألكسندر بوب **Alexander Pope** الذي كتب يقول:

الطبيعة وقوانين الطبيعة كانت مخبأة في ظلام؛
ثم قال الله، كن يا نيوتن، فأضاء كل شيء.

النظام العقلاني للطبيعة: المادية والإنسانية

وبفضل تأثير نيوتن، تحول فلاسفة التنوير في القرن الثامن عشر عن النموذج الفلسفي الذي وضعه ديكارت، وهو النموذج الذي تأسس على غرار علم الهندسة كنظام للتفكير الاستدلالي من البديهيات. وأدى تأثر فلاسفة القرن الثامن عشر باكتشافات نيوتن

للقوانين المنهجية، التوافقية الكلية لعلم الفيزياء إلى تحولهم إلى نموذج فلسفي جديد – البحث عن نظام، تناغم، قانونية في كافة أنحاء الطبيعة، المادية والإنسانية. وإذا كانت الطبيعة المادية للنظام التوافقي محكومة بالقوانين الطبيعية الضرورية التي يمكن للعقل اكتشافها، فلماذا لا ينطبق ذلك على الطبيعة الإنسانية أيضًا؟ أليس المجال الإنساني جزءًا من الطبيعة أيضًا، ومحكومًا بالقوانين الطبيعية المتناغمة، المنهجية؟

وفي إنجلترا، قال الفيلسوف جون لوك John Locke في عام ١٦٦٤ بوجود قانون طبيعي يحكم البشر ويمكن معرفته بواسطة العقل الإنساني. وطبقًا لهذا القانون الطبيعي، فجميع البشر عقلاء ومتساوون في امتلاك نفس الحقوق الطبيعية في الحياة والحرية والملكية ونفس الالتزام بعدم التعدي على حقوق الآخرين. ونذكر هنا كلمات جون لوك الخالدة حين يقول: «والعقل...يعلم سائر البشر الذين يتخذون منه مستشارًا ليس إلا، أن المساواة بينهم جميعًا وعدم اعتماد أي منهم على الآخر يعني أنه ينبغي على كل واحد منهم ألا يؤذي الآخر في حياته أو صحته أو حريته أو ممتلكاته».

وقد أوجد جون لوك بهذه الكلمات مبررًا لقيام الثورة الإنجليزية في عام ١٦٨٨ وغالبًا ما يطلق عليها الثورة البيضاء، والتي انتهت بالحكم المطلق للنظام الملكي الإنجليزي ووضع السلطة بيد الشعب ونوابه في البرلمان. وسرعان ما اتخذت الثورة الأمريكية في عام ١٧٧٦، والثورة الفرنسية في عام ١٧٨٩ من تأكيدات لوك للقانون الطبيعي والحقوق الطبيعية للبشر جميعًا مبررًا لقيامهما. وتردد صدى كلمات لوك عاليًا وواضحًا في بيان استقلال الولايات المتحدة حين صاغها توماس جيفرسون بعبارته قائلاً: «نحن نعتبر هذه الحقائق بديهية...، وأن جميع البشر قد خلقوا متساوين وأن خالقهم قد منحهم حقوقًا لا يمكن التنازل عنها، ومن بين هذه الحقوق الحياة والحرية وطلب السعادة...».

وأثبت العقل الإنساني الذي كانت له السيادة والكلمة العليا في عصر التنوير أن الكون يحكمه منهج وقانون وتناغم طبقًا للقوانين العلمية الفلكية والفيزيائية والكيميائية والفسيولوجية. كما أوجد العقل مكانًا للبشر في هذا الانسجام المنطقي للكون من خلال

القانون الطبيعي والحقوق الطبيعية عند لوك. لكن وجهة نظر أخرى كانت آخذة في التطور خلال عصر العقل والتفاؤل، وكان مقدرًا لها أن تكون مِعول هدم للمذهب العقلي في عصر التنوير وما صاحبه من ثقة بالنفس.

مبادئ نيوتن: المذهب العقلي أم المذهب التجريبي

وبطبيعة الحال، فقد كانت وجهة النظر الأخرى هي تلك المتعلقة بالمذهب التجريبي *Empiricism* الذي يعتبر الملاحظة الحسية المصدر الوحيد الموثوق به للمعرفة. وقد نشأ المذهب التجريبي في مطلع القرن السابع عشر لتقديم نظرية بشأن المنهج الذي تستخدمه العلوم الحديثة، وكان ذلك أهم تطور فكري يشهده العالم الحديث. فما هو نوع المنهج الذي اتبعه نيوتن في إثبات قانون الجاذبية؟ ويزعم كلا الفريقين: العقلانيون والتجريبيون، انحياز نيوتن إلى جانبه. وكما رأينا بالفعل، فالمذهب العقلي يقول بأن العقل هو أهم مصدر واختبار للصدق. ويتفق العقلانيون مع ديكارت في أنه يتعين علينا في جميع مجالات طلب المعرفة البدء بالبديهيات الواضحة، المتميزة، اليقينية التي نستنبط منها الحقائق الأخرى وننشئ نسقًا منطقيًا استدلاليًا للحقائق. واستنادًا إلى المذهب العقلي، فهذا ينطبق على العلوم الحديثة المتطورة، واستخدام المبادئ العقلية والاستدلال العقلي في بناء ترتيب يقيني مطلق للمعرفة. ويزعم العقلانيون بأن هذه هي الطريقة التي اتبعها نيوتن لإيجاد منهج استدلالي للميكانيكا. واستنبط من خلال المفاهيم الأساسية كالكتلة والطاقة وقوانين الحركة تفسيرًا للعالم المادي بأكمله.

لكن المذهب التجريبي ينظر إلى ما قام به نيوتن مشيرًا إلى أن منهجه مخالف تمامًا لمنهج ديكارت. ويرى التجريبيون أن نيوتن قد بدأ بملاحظة الحقائق والبيانات المستمدة من الخبرات الحسية المدعومة بالوسائل والأدوات العلمية الحديثة. وبناء على الترتيب الذي اكتشفه عن طريق رصد البيانات الخاصة بالخبرات الحسية، استطاع نيوتن وضع نظام منطقي من خلال القوانين التي اكتشفها.

نشأة المذهب التجريبي الإنجليزي

من هم التجريبيون؟ الحقيقة أن عظماء المذهب التجريبي الكلاسيكي جميعهم من الإنجليز. وقد بلغ المنهج التجريبي قمة ازدهاره في إنجلترا وأسكتلندا وأيرلندا في القرنين السابع عشر والثامن عشر. وفيما يلي أسماء التجريبيين الإنجليز الكلاسيكيين وأعمالهم الرئيسية في نظرية المعرفة: جون لوك (١٦٣٢-١٧٠٤)، ***مقال في الفهم الإنساني Essay Concerning Human Understanding*** (١٦٩٠)؛ جورج بركلي **George Berkeley** (١٦٨٥-١٧٥٣)، ***رسالة في مبادئ المعرفة الإنسانية A Treatise Concerning the Principles of Human Knowledge*** (١٧١٠)؛ دافيد هيوم (١٧١١-١٧٧٦)، ***رسالة في الطبيعة البشرية*** (١٧٣٨-١٧٤٠)، وأعاد طبعها ونشرها بعنوان ***بحث في الفهم الإنساني Enquiry Concerning the Human Understanding*** (١٧٥١). وقد تطور منطق المنهج التجريبي الإنجليزي بفضل أعمال هؤلاء الفلاسفة الثلاثة كما تنبأ فرانسيس بيكون **Francis Bacon** (١٥٦١-١٦٢٦). ويقول المبدأ الأساسي للمذهب التجريبي بأن الإدراك الحسي (بما في ذلك الملاحظة المباشرة بواسطة الحواس، والملاحظة غير المباشرة باستخدام الآلات والأجهزة العلمية والتجريب) هو الطريقة الوحيدة الموثوقة لتحصيل المعرفة واختبار صدقها.

التجريبية المعادية للديكارتية

منذ الأيام الأولى لظهور المذهب التجريبي في أعمال جون لوك، أعلن هذا المذهب عن رفضه التام للمذهب العقلي الفلسفي وبخاصة عند ديكارت، حيث رفض التجريبيون ما أسموه بالديكارتية أو المذهب الديكارتي؛ أي البناء العقلي للمذاهب الفلسفية الاستنباطية الكبرى القائلة بفهم طبيعة الوجود – الإنسان، الطبيعة، الله – بواسطة القدرات العقلية وتحقيق اليقين الرياضي التام في هذه المعرفة باستخدام الاستنباط المنطقي من البديهيات. وإمعانًا في رفضهم للمذهب العقلي، يميل التجريبيون إلى الشك في النسق الميتافيزيقي الذي ينشئه العقل.

والمذهب التجريبي لا يشيد أية أنساق ميتافيزيقية فلسفية كبرى، ولا يقدم أي وجهة نظر عالمية يمكن للبشر الالتزام بها في حياتهم. ويظل المذهب التجريبي مجرد نظرية للمعرفة وما نستطيع معرفته. ويزعم التجريبيون بأن المصدر الوحيد الموثوق لمعرفتنا هو الخبرة الحسية من خلال الملاحظة والتجربة، الاختبار القائم على التجربة. وبذلك، فالمنهج التجريبي يرد المعرفة إلى الحواس والتغير المستمر للعالم المحسوس، وهو ما رفضه اثنان من كبار الفلاسفة العقلانيين هما أفلاطون وديكارت، واعتبراه طريقة أدنى للمعرفة. ولما كان المذهب التجريبي يتخذ من الخبرة الحسية وحدها مصدرًا واختبارًا للمعرفة، فإن هذا المذهب – كنظرية للمعرفة الإنسانية – يصبح بذلك «آلة هدم» جبارة، كما أطلق عليه، لكل ما حققه العقل من إنجازات في الفلسفة واللاهوت.

آلة الهدم التجريبي: (١) كيف تعرف ؟

كيف حدث هذا؟ ابتداءً بجون لوك، يطرح المذهب التجريبي – كنظرية للمعرفة – سؤالين حول معرفتنا: أولهما، أنه فيما يتعلق بأي قضية في أي مجال من المجالات يقصد بها تزويدنا بمعلومات عن العالم، يطرح التجريبيون السؤال التالي الذي يبدو في ظاهره بسيطًا وحميدًا: كيف تعرف؟ والإجابة الوحيدة المقبولة لدى التجريبيين على هذا السؤال الصغير هي تلك التي تشير إلى الملاحظات الحسية على أنها مصدر المعرفة. ويرى التجريبيون أنك إذا لم تستطع الإجابة على هذا السؤال بإثبات أن معرفتك تقوم على التجربة الحسية أو رصد البيانات أو التجريب باستخدام البيانات، فهذا دليل على أنك عديم المعرفة.

ولكن، هل يمكن للثنائية الميتافيزيقية للعقل والمادة عند ديكارت الرد على السؤال: كيف تعرف؟ بأن تثبت أنها تقوم على الملاحظة الحسية. وهل يمكن لنظرية الصور عند أفلاطون أن تجتاز سؤال الاختبار هذا عند التجريبيين؟ والإجابة لا. فمصدر هاتين النظريتين الميتافيزيقيتين هو الاستدلال العقلي وليس الإدراك الحسي. هل تؤمن بأي معتقدات فلسفية أو معتقدات دينية عن كائن إلهي أو معتقدات سياسية حول شكل الحكم المناسب للمجتمع؟ وإذا كنت كذلك، فهل يمكنك الإجابة على السؤال التجريبي «كيف تعرف؟» بنجاح؟، وما هي

المدركات الحسية أو البيانات المرصودة أو التجارب العلمية التي يمكنك أن تشير إليها على أنها المصدر الوحيد لنظرتك الفلسفية إلى العالم أو فكرتك عن كائن إلهي أو فلسفتك السياسية؟ ونظرًا لأنك لا تستطيع الإشارة إلى أي من هذا، فأفكارك الفلسفية عرضة لآلة الهدم التجريبي.

آلة الهدم التجريبي: (٢) ما هي حدود المعرفة؟

أما السؤال الثاني الذي يطرحه التجريبيون فهو أكثر أهمية. وهو - مثل السؤال الأول - قد وضع خصيصًا لانتقاد ومهاجمة الديكارتية والمذهب العقلي سواء في اللاهوت أو الميتافيزيقا أو نظرية المعرفة أو الأخلاق أو السياسة. وهذا السؤال هو: ما نوع الأداة التي يمثلها العقل الإنساني؟ ما هي حدوده؟ ما الذي هو مهيأ لمعرفته؟ ومرة أخرى، فالغرض من هذا السؤال هو هدم ورفض ونقد فلسفة ديكارت وجميع الإنجازات العقلية والنظرية. ويقول التجريبيون بأنه يتعين عليك قبل الشروع في إنشاء مذهب فلسفي عظيم أن تطرح على نفسك السؤال الأساسي التالي: هل العقل مهيأ لمثل هذه الرحلات الميتافيزيقية في قلب الواقع؟ هل هناك حدود لما يمكن للعقل معرفته، قيود تفرضها أصول أفكاره، حدود لليقين الذي يستطيع تحقيقه؟

وقد سيطر هذان السؤالان: كيف تعرف؟ و ما هي حدود المعرفة؟ على تطور المذهب التجريبي الإنجليزي من لوك إلى بركلي إلى هيوم. واكتسب هذا التطور قوة دفع هائلة مع ازدياد فهم التجريبيين أنفسهم للأسئلة القاسية، الهدامة على نحو أدق.

جون لوك

يمكن القول بأن جون لوك هو أول نسل التجريبية الإنجليزية، وهو الأكثر تحفظًا والأقل هدمًا في متابعة الأسئلة الصعبة التي يطرحها البرنامج التجريبي. ومع ذلك، فهو يعلن بوضوح ويتنبأ بالدور الذي سيقوم به المذهب التجريبي في تطور الفلسفة لاحقًا.

ويقول لوك إن هناك «بنّائين بارعين لهم أعمال عظيمة لتطوير العلوم، سوف يتركون آثارًا خالدة تكون موضع إعجاب الأجيال القادمة». لكنه يضيف قائلاً: «كفى بك طموحًا أن تقوم بدور العامل في تنظيف الأرض قليلاً وإزالة بعض النفايات التي تعترض سبيل المعرفة». بهذه الكلمات النبوئية، يستشرف لوك آفاق الفلسفة مستقبلاً. والواقع أن السؤالين التجريبيين: كيف تعرف؟ وما هي حدود المعرفة؟ سوف يلقيان بالكثير من الشك على إنشاء مذاهب فلسفية عظيمة حتى يأتي وقت يختفي فيه البناءون البارعون في مجال الفلسفة، كما هو الحال اليوم.

إن دور الفيلسوف كما تنبأ به لوك هو: أن يكون عاملاً يقوم بتنظيف الأرض وإزالة النفايات. فما هي النفايات التي يزيلها الفيلسوف؟ وبطبيعة الحال، فهذه هي النفايات العقلية كمؤلفات أفلاطون والقديس توما وديكارت. ولكن، لم يقم العامل بتنظيف الأرض في حين أنه لا يوجد شيء يمكن بناؤه ولا يوجد أي بنّائين بارعين؟ وليس لدى التجريبي أي إجابة عن هذا السؤال سوى أنه من المرغوب فيه التعرف على هذه النفاية وإزالتها.

الهجوم على نظرية الأفكار الفطرية

كما كان متوقعًا، فقد كانت النفاية الأولى التي قرر جون لوك إزالتها نظرية الأفكار الفطرية عند ديكارت. وتؤكد نظرية الأفكار الفطرية على أن الأفكار البديهية الواضحة المتميزة هي أفكار فطرية بمعنى أنها «تولد معنا» كما قال ديكارت، فهي مطبوعة في النفس. وتشمل الأمثلة على الأفكار الفطرية الأفكار عن الجوهر والعلة والله ومبادئ المنطق.

ويتخذ نقد لوك للأفكار الفطرية خطًا واضحًا من خلال السؤال التالي: كيف تعرف بوجود هذه الأفكار فطرية لدى جميع البشر؟ ما هي بيانات التجربة، وما هي الملاحظات الحسية، وما هو الدليل التجريبي الذي يمكنك تقديمه لتأييد هذا الزعم؟ هل يمكنك أن تثبت، بالإشارة إلى هذه البيانات، أن جميع البشر، منذ الطفولة فصاعدًا، يمتلكون هذه الأفكار؟ ومن المؤكد أن هناك كثيرين ليست لديهم أي أفكار عن الله أو المنطق مطلقًا أو منذ الطفولة فصاعدًا. فهل تؤيد قول ديكارت بأن الأفكار الفطرية تعني الأفكار التي يرى المرء أنها

صادقة متى كان لديه التعليم الكافي لفهمها؟ لكن حقيقة أن الناس يستطيعون تعلم فهم هذه الأفكار لا تعني أن هذه الأفكار لابد أن تولد معهم أو أن تكون فطرية لديهم، لكنها تعني فقط أن البشر عقلاء وقادرون على التعلم.

وبناء عليه، فجون لوك يقول بأن نظرية الأفكار الفطرية هراء لا قيمة له؛ فالعقل ليس خزانة تملأ بهذه الأفكار الفطرية عندما يولد المرء. فالعقل خزانة خاوية. لكن لوك ما لبث أن استبدل الاستعارة، فقال بأن العقل صفحة بيضاء والمسطور فيها إنما هو آت من التجربة، وهذا المسطور من التجربة هو كل ما يمكن للعقل معرفته.

نظرية المعرفة عند لوك

من وجهة النظر التجريبية عند لوك أن التجربة هي المصدر الوحيد لجميع أفكارنا. فما هي نظرية المعرفة عند لوك؟ والحقيقة أن لوك كان يهدف إلى إثبات أن مصدر معرفتنا هو الخبرة الحسية والانطباعات التي يستقبلها العقل عن الأشياء التي تعرض له من ناحية، والتفكير بشأن تجربتنا الحسية كما هو الحال في الاستدلال والشك والاعتقاد من ناحية أخرى. ويؤيد لوك وجهة نظر ديكارت عن أن الفكرة تعني أي شيء يعيه عقلي ويفكر فيه، وأية موضوعات ذهنية.

كما أيد لوك مذهب الذاتية عند ديكارت، ويعبر هذا المذهب عن وجهة النظر القائلة بأن ما أعرفه يقينًا يقتصر على معرفتي بعقلي وأفكاره. وهنا يواجه المذهب التجريبي نفس المشكلة المتأصلة في الذاتية والتي وجدناها بالفعل عند ديكارت، ألا وهي: الهوة أو الفجوة بين عقلي بأفكاره والموضوعات المادية والبشر الذين تشير إليهم أفكاري كما يوجدون في العالم الخارجي والاجتماعي. فكيف يمكنني معرفتها وأنا لا أعرف يقينًا سوى أفكاري الخاصة؟ وكيف يمكن لي تحصيل المعرفة اليقينية عن الموجودات المستقلة عن ذهني في العالم الخارجي؟

وكان جواب ديكارت على هذه المسألة من خلال نظريته القائلة بأن أفكاري العقلية الواضحة، المتميزة تكون صادقة؛ لأن الله هو الذي يضمنها. (ومع ذلك، فأفكاري

الواضحة التي لا ريب فيها هي التي تضمن وجود الله. وهذه هي الحلقة الديكارتية). ولذا، يقول ديكارت بأنني أستطيع معرفة وجود الجواهر المادية وأن صفاتها الأولية - الامتداد المكاني والقدرة على الحركة - هي نفس صفات أفكاري الواضحة، المتميزة عنها. وعلى الجانب الآخر، فأفكاري عن الصفات الحسية: كاللون والصوت والبنية والمذاق لا وجود لها في الأشياء المادية، لكنها موجودة بداخلي نتيجة لتأثير هذه الأشياء على أعضاء الحس في جسمي. وهذه الصفات الأساسية الضرورية يمكن قياسها رياضيًا كالطول والارتفاع والمسافة، فضلاً عن كونها ذات فائدة لعلم الميكانيكا.

وقد أيد لوك فكرة ديكارت عن الجوهر المادي، فوضع أساسًا للتمييز بين الكيفيات أو الصفات الأولية والثانوية، وتعرض لمشكلات بالغة الصعوبة جراء ذلك. وكفيلسوف تجريبي، والمعرفة عند جون لوك - باعتباره فيلسوفًا تجريبيًا - مقصورة على المدركات الحسية، ولا يمكن أن يزعم معرفته بأي شيء عن طريق الأفكار العقلية الواضحة المتميزة أو بعون من الله. فمن أين تأتيه المعرفة بوجود الجوهر المادي؟ هل كانت لديه خبرة سابقة بالجوهر المادي؟ كيف له أن يعرف أن أفكارنا عن الكيفيات الأولية تخص الموضوعات المادية حسب زعمه؟ كيف له أن يعرف أن الكيفيات الثانوية «لا وجود لها في الأشياء ذاتها، لكنها محسوسات بداخلنا (ناتجة عن) كيفياتها الأولية؟» وبذلك، فقد استهدفت آلة الهدم التجريبي جون لوك نفسه، ونظريته القائلة بوجود الجواهر المادية وأنها ذات صفات أولية تنتج عنها صفات ثانوية بداخلنا.

جورج بركلي

لقد قاد جورج بركلي - وكان قسًا إنجليكانيًا من كلوين Cloyne بأيرلندا والثاني في نسل الفلاسفة التجريبيين الإنجليز - حملة النقد الموجهة إلى لوك. وراح يتساءل: كيف يمكن للوك، الفيلسوف التجريبي، أن ينساق وراء تلك الفكرة القديمة عن الجوهر المادي؟ لقد أخفق لوك في الالتزام بالمبدأ التجريبي الأساسي القائل بأن التجربة الحسية هي المصدر الوحيد لمعرفتنا. ودفعه ولاؤه وإخلاصه للمذهب التجريبي إلى رفض وجود الجواهر المادية، ومن ثم فقد هدم ما آمن به لوك ومن قبله ديكارت ونيوتن.

نظرية المعرفة عند بركلي

ينكر بركلي أن تكون لنا أي خبرات حسية بالجواهر المادية، ويؤكد أن خبرتنا الوحيدة تقتصر على الصفات الحسية. فأنا أرى شجرة ما كحجم وشكل معين، وأرى قطر جذعها وطول فروعها واللون البني لجذعها وفروعها واللون الأخضر لأوراقها؛ وألمس تراكيبها الخشنة وأشم شذاها الخشبي - لكني لا أستطيع بأي حال رؤية جوهرها نفسه. فكل ما أعرفه عن الشجرة هو صفاتها، دون أي إدراك حسي لجوهرها على الإطلاق.

ويستنتج بركلي أن وجود الجواهر المادية لا يمكن معرفته إلا من خلال صفاتها المدركة حسيًا. وهكذا، فالمذهب التجريبي عند بركلي أكثر تشددًا منه عند جون لوك، ذلك أن بركلي يهدم اعتقاد لوك بوجود الجوهر المادي. فهو يرى أن العالم المادي لا وجود له إلا في مدركاتنا الحسية.

وطبقًا للمذهب التجريبي البركلياني فلا وجود للمادة والجوهر المادي والعالم الطبيعي. لكن القس بركلي آمن بوجود الجواهر الذهنية في صورة العقول المحدودة وكذلك في صورة الله كعقل لا نهائي. كما اعتقد بركلي بمصداقية وإمكانية الاعتماد على منهجية ونظامية القوانين الطبيعية التي تم التوصل إليها بواسطة العلوم الحديثة. وبطبيعة الحال، لم يستطع القول بأن قوانين الطبيعة تنطبق على الأجسام المادية التي لا وجود لها حسب زعمه. ويرى بركلي أن القوانين الطبيعية إن هي إلا تنظيم لمدركاتنا الحسية أو أفكارنا. وكما فعل ديكارت من قبل، فبركلي يدعو الله لحل المشكلات في فلسفته. ويؤكد لنا بركلي أن مدركاتنا الحسية - بعون الله - يمكن الاعتماد عليها. وبذلك يمكننا الوثوق في تماثل التجربة واتساقها وإمكانية الاعتماد على القوانين العلمية.

والآن، يأتي دور الفيلسوف الأسكتلندي دافيد هيوم، الأخير في نسل الفلاسفة التجريبيين الإنجليز الكلاسيكيين وأكثرهم عنادًا وتأثيرًا هدامًا. وإذا كان بركلي، قس الكنيسة الإنجليزية، قد أنقذ الجواهر الذهنية وعقل الله والعقول البشرية من آلة الهدم التجريبي، فإن هيوم يطرح السؤال التجريبي الصغير: كيف تعرف؟ ويتساءل: من أين

لبركلي أن يعرف بوجود الجوهر الذهني؟ وكما سنرى، فسوف تنهار فكرة وجود الجواهر الذهنية تحت وطأة هذا الهجوم. وإذا كان بركلي قد أبقى على مصداقية واتساق القوانين الطبيعية العلمية، فهل يحذو هيوم حذوه ويبقي عليها هو أيضًا؟

وكان عصر التنوير، عصر العقل، وعصر التفاؤل الذي ينشأ نتيجة تفاعل القناعة العميقة بأن العقل البشري قد توصل أخيرًا إلى اكتشاف الكثير من القوانين الطبيعية اليقينية، وأن هذه القوانين الطبيعية قوانين سببية مطلقة وضرورية. وكما لاحظنا، فقد كان التفاؤل في عصر التنوير نابعًا من اعتقادين متلازمين وهما: الاعتقاد بأن المستقبل سيشهد تواصل اكتشاف القوانين العلمية التي من شأنها إنتاج تكنولوجيا تفيد البشرية؛ والاعتقاد بأن النمو والتطور في فهم القانون الطبيعي والحقوق الطبيعية عند الإنسان سوف يخلق عالمًا تشيع فيه الديمقراطية ويعمه السلام.

لكن هيوم عمد إلى هدم هذه الرؤية للتقدم في عصر العقل، وحطم كبرياء عصر التنوير وما كان يفخر به من القوانين السببية الضرورية لعلم الميكانيكا النيوتني والعلوم الحديثة الأخرى، بإنكاره لوجود أي قوانين سببية ضرورية على الإطلاق. فكيف استطاع هيوم توجيه آلة الهدم التجريبي نحو هذه الإنجازات العظيمة؟ هذا ما سنعرض له في الفصل التالي.

(١٢)

"مخلوق حسن النية"

عندما كان مراهقًا، قالت والدة دافيد هيوم عنه دون أن تحسن الحكم على ولدها: «ديفي مخلوق حسن النية، لكن مستوى ذكائه العقلي أقل من المعتاد.» وكان مقدرًا لابنها دافيد هيوم أن يصبح أذكى عقلية في تاريخ الفلسفة الإنجليزية. أما ما يتعلق بكونه «حسن النية»، فقد كان ابنها ديفي أبعد ما يكون عن حسن النية. فهو أشد الفلاسفة التجريبيين الإنجليز قسوة وميلاً للهدم، وكان يتلذذ بهدم المزاعم الفلسفية، والإساءة إلى المدافعين عن الدين، وتقويض صحة القوانين العلمية والإيمان بالتقدم في عصر التنوير.

حياة هيوم

تبدو حياة هيوم في ظاهرها غير حافلة بالأحداث. فقد ولد في إدنبره **Edinburgh** بأسكتلندا في عام ١٧١١. ونشأ في فقر غير مدقع في ضيعة أسرة هيوم المسماة ناينويلز **Ninewells** بالأراضي الأسكتلندية المنخفضة، على بعد بضعة أميال من الحدود الإنجليزية. ويصف أحد كتاب السير المحدثين في ترجمته لحياة هيوم ناينويلز بأنها «أجمل مكان يمكن تخيله»، حيث تقع على جرف عال يشرف على المياه المندفعة لنهر وايت – آدر **White-Adder** في منظر طبيعي خلاب للجبال البعيدة، وقرية صغيرة من الأكواخ المسقوفة بالقش، والخراف والماشية التي ترعى على منحدرات التلال المحيطة.

وقد التحق هيوم بجامعة إدنبره مدة ثلاثة أو أربعة أعوام. لكنه تركها قبل السادسة عشرة من عمره دون أن يحصل على درجة علمية. وحاول بادئ الأمر تحقيق ما كانت عائلته

تتمناه له، فبدأ بدراسة القانون ليصبح محاميًا. لكنه يخبرنا في سيرته الذاتية بأنه في الوقت الذي كانت تعتقد فيه أسرته أنه يقرأ كتب القانون كان يلتهم الكتب الفلسفية سرًا.

انطلاقة هيوم: «مشهد جديد للفكر»

بعد ثلاث سنوات قام خلالها بوضع آرائه الفلسفية، في الوقت الذي كان يكافح فيه لمواصلة دراسته للقانون، يقول هيوم: «انفتح أمامي مشهد جديد للفكر» أثار اهتمامي لدرجة جعلتني أرغب في التخلي عن كل شيء آخر وتكريس نفسي تمامًا له. وعندئذ، بدا القانون «مقرفًا» له فتخلى عن دراسته، وتنازل عن الأمان المالي الذي كان من الممكن أن يمنحه له. وعلى مدى ستة أشهر، عكف على دراسة هذا المشهد الجديد للفكر الذي انفتح أمامه وقد تملكه الشعور المرتبط بالاكتشاف والانطلاق والقوة الفائقة. فماذا اكتشف؟ وما هو المشهد الجديد للفكر الذي قاده للإحساس بأنه سيد فاتح ومحطم لجميع الفلسفات السابقة؟ ويمكننا التعرف على مصدر حماسه ومبعث اهتمامه من خلال مذكراته ومراسلاته وسيرته الذاتية. لقد اكتشف أعمال فرانسيس هتشسون Francis Hutcheson، الفيلسوف الأخلاقي الأسكتلندي بجامعة جلاسجو Glasgow، الذي قال بأن المبادئ الأخلاقية لا تقوم على الإنجيل، كما تقول المسيحية، كما أنها لا تقوم على العقل كما زعم أفلاطون وسقراط. ويرى هتشسون أن معتقداتنا الأخلاقية تقوم على مشاعرنا، أحاسيسنا المرتبطة بالقبول أو الرفض.

وكانت نقطة الانطلاق لهيوم، الفيلسوف التجريبي: لماذا لا نطبق وجهة النظر هذه القائلة بأن المعتقدات الأخلاقية ليست إلهية أو عقلية، لكنها تعبر عن مشاعرنا فحسب، على جميع معتقداتنا؟ ماذا يحدث لو أن مجمل معرفتنا العلمية لم تكن معرفة على الإطلاق، ولا تنطوي على أي يقين، ولا سبيل لإثبات كونها يقينية وكانت تقوم على مجرد شعورنا بصدق ما ندركه حسيًا؟ عندئذ، سوف تنهار جميع الإنجازات العظيمة التي حققتها العلوم الحديثة - كالفلك والفيزياء والكيمياء والفسيولوجيا - في عصر التنوير.

وقد جمعت نظرة هيوم الفلسفية الجديدة والمثيرة بين تجريبية لوك وبركلي القائلين بأن المعرفة لا تأتي إلا عن طريق الإدراك الحسي، والفلسفة الأخلاقية عند فرانسيس هتشسون القائل بأن الإحساس أو الشعور هو المصدر الوحيد للأخلاقية. وكانت هذه نقطة انطلاق هيوم نحو فكره المخيف عن أن معرفتنا اليقينية وقوانيننا العلمية ليست سوى مدركات حسية تقودنا مشاعرنا لتصديقها. ولذا، فمن المشكوك فيه وجود أي معرفة لدينا؛ وكل ما لدينا لا يعدو كونه مدركات حسية ومشاعر. ويتبين لنا من خلال هذه الأفكار مدى تطرف مذهب الشك عند هيوم الذي طال إمكانية تحصيل المعرفة اليقينية. وبالمقارنة بمذهبه في الشك، فإن مذهب الشك المنهجي عند ديكارت يبدو متحفظًا. فقد استخدم ديكارت منهج الشك لإيجاد أساس للمعرفة اليقينية. في حين بدا هيوم عازمًا على هدم أي أساس للمعرفة اليقينية.

ولا عجب أنه بعد فورة الإثارة الأولى والشعور بالرضا لكونه دافيد هيوم الشاب الذي يذبح جولياث Goliath لكافة العلوم والفلسفة واللاهوت، ما لبث هيوم أن أصابه الفزع وتملكه الخوف والقلق وهو يرى كل شيء – كالعلوم والفلسفة واللاهوت – يتهاوى وينهار أمام عينيه. وفي خريف عام ١٧٢٩، أصيب هيوم بانهيار عصبي شديد ظل ملازمًا له طيلة السنوات الخمس التالية، وكان مصحوبًا بأعراض جسمانية وشعور بالاكتئاب والضعف. وفي أحد خطاباته، كتب هيوم يقول: «كان مرضي عبئًا ثقيلاً وقاسيًا عليّ». وأخبره طبيبه المعالج بأنه يعاني «داء المثقفين»، والكآبة، والحزن، والشعور بأنه في «الهاوية» أو «الجحيم». وحاول هيوم جاهدًا مواصلة القراءة والكتابة، لكنه استنفد أكوامًا هائلة من الورق دون جدوى؛ نظرًا لعدم قدرته على «متابعة أي تسلسل للأفكار حتى النهاية»، ويأسه من «تقديم أي آراء لها من الدقة والبراعة» ما يجعلها تجذب انتباه العالم إليه.

وبعد مرور خمس سنوات، قرر هيوم التخلي عن الفلسفة، لكنه عدل عن قراره في غضون بضعة أشهر، ويبدو أنه رأى في العمل علاجًا لحالته، وسافر إلى فرنسا قاصدًا لافليش، على بعد مائتين وخمسين ميلاً من جنوب شرق باريس، حيث كانت تقع مدرسة

ديكارت اليسوعية القديمة (وهو ما تجاهله هيوم عن عمد). وهناك، أقام هيوم حبيس غرفة صغيرة بإحدى الضياع الريفية، وأخذ يتردد على مكتبة المدرسة. وبعد ثلاث سنوات من الكتابة المكثفة، وتحديدًا في عام ١٧٣٧، كان قد انتهى تقريبًا من تأليف كتابه الأول *«رسالة في الطبيعة البشرية»*. ثم عاد إلى لندن، وقام بنشر كتابه. لكنه أصيب بخيبة أمل شديدة عندما لم تحظ رسالته بما كان يتوقعه من تقدير وثناء كإحدى الروائع الفلسفية. وكانت آراء النقاد حول الكتاب غير مشجعة على الإطلاق. وبدا أن عدد من قرءوا الكتاب كان قليلاً، وأقل منه عدد من فهموه. وقال هيوم عن كتابه: «لقد ولد ميتًا من المطبعة».

وبعد ذلك، حاول هيوم الحصول على درجة الأستاذية من جامعة إدنبره، لكن طلبه قوبل بالرفض لأسباب دينية في مقدمتها مذهبه في الشك وازدراؤه الإلحادي للمعتقدات الدينية. ولم تمض سوى بضع سنوات حتى رفضت جامعة جلاسجو منحه الأستاذية لنفس الأسباب السابقة. ولم يكن مقدرًا لهيوم أن يصبح أستاذًا جامعيًا في يوم من الأيام. وبحثًا عن أسباب العيش وطلبًا للرزق، عمل هيوم بادئ الأمر معلمًا خصوصيًا ثم سكرتيرًا للعديد من الأثرياء وذوي النفوذ، وكان من بينهم السفير الإنجليزي في فرنسا، حتى عين بمنصب وكيل وزارة الخارجية.

ويوصف هيوم، كرجل ناضج، على النحو التالي: «وجهه عريض وبدين، وفمه واسع، ولا يبدو على قسماته أي تعبير آخر سوى البلاهة. وكانت عيناه الجامدتان وجسمه البدين يصلحان تمامًا لإعطاء الانطباع بأنه آكل سلاحف وليس فيلسوفًا مهذبًا. وكان نطقه للإنجليزية موضع سخرية، قياسًا باللهجة الأسكتلندية الأوسع انتشارًا، وفرنسيته مثيرة للضحك حتى إنه يمكن القول بأن الحكمة لم تتنكر هكذا من قبل في ثوب أخرق مثله». وفي هجائه لهيوم، يقول المؤرخ الشهير إدوارد جيبون **Edward Gibbon** إنه «أضخم خنزير في الزريبة». ورغم هذه الأوصاف القبيحة، فقد أصبح هيوم أحد المشاهير، وشخصية أدبية معروفة باعتباره مؤرخًا وفيلسوفًا.

وعندما عاد هيوم إلى فرنسا في عام ١٧٦٣، للعمل سكرتيرًا للسفير الإنجليزي، تبوأ منزلة رفيعة وذاع صيته في باريس كأعظم الأدباء الإنجليز شهرةً وذكاءً وجاذبيةً.

وهكذا، فقد تحقق لهيوم ما كان يصبو إليه وهو «الشهرة الأدبية»، وجذب انتباه العالم إليه. ويرجع الفضل في شهرته طوال حياته إلى ما كتبه عن تاريخ بريطانيا العظمى، وليس الفلسفة. فما هو سبب تحوله من الفلسفة إلى التاريخ في عام ١٧٥٢؟ هل كان يعتقد بأنه بعد أن انتهى من هدم الفلسفة، لم يعد لديه ما يقوله؟ أم أنه آثر وضع مؤلف عن تاريخ إنجلترا على المضي قدمًا في تحليل الفلسفة التجريبية، بعد ما تبين له رجحان كفة التاريخ كمصدر لشهرته العالمية التي كان يحلم بها طيلة حياته؟

نظرية المعرفة

١ ـ أساس كل معرفة

والآن، لابد لنا من إلقاء نظرة أعمق على فلسفة هيوم والكيفية التي ستعمل بها آلة الهدم عنده. في مقدمة كتابه *«رسالة في الطبيعة البشرية»*، يقول هيوم إن غايته هي دراسة علم الإنسان وشرح مبادئ الطبيعة البشرية. وكما فعل نيوتن من قبل حينما اختزل علم الميكانيكا، فسوف يختزل هيوم هو الآخر علم الإنسان في بضعة مبادئ بسيطة. ولكن لماذا سيقوم بذلك؟ ويرجع السبب في ذلك إلى أن جميع العلوم الأخرى تقوم على علم الإنسان. فدراسة علم الإنسان، علم الطبيعة الإنسانية، إنما هي دراسة لأساس المعرفة البشرية: (١) كيف تعرف؟ ما هو أصل هذه المعرفة؟ (٢) ما هي حدود المعرفة البشرية؟. هذه هي المسائل التي يطرحها المذهب التجريبي، والتي سيلح هيوم عليها ويروج لها دائمًا ودون هوادة. وهو يعلم بالفعل أنه سيثبت: أننا لا نملك أي معرفة وكل ما لدينا هو الاعتقادات التي نحس بأنها صادقة.

٢ ـ الهجوم على المذهب القائل بوجود نوعين للمعرفة

لماذا بدأ هيوم، خلال ملاحقته المحمومة للفلاسفة واللاهوتيين بهذه المسائل التجريبية، رسالته بالبحث عن أسس المعرفة الإنسانية؟ لقد كان غرضه من السؤال عن أسس المعرفة

إثبات وجود أساس واحد فقط يتألف من نوع واحد للمعرفة، المعرفة عن طريق الإدراك الحسي. وكان هدفه من وراء ذلك هدم الاعتقاد الفلسفي العريق بوجود نوعين للمعرفة. (١) النوع الأول هو المعرفة العادية ذات المستوى الأدنى بالعالم المحسوس، عالم التغير المستمر، التي أطلق عليها أفلاطون الرأي الصادق وأسماها ديكارت الأفكار المختلطة للحواس. (٢) بالنسبة لأفلاطون وديكارت، يوجد مستوى أعلى للمعرفة مصدره العقل ويمنح اليقين. ويقدم أفلاطون الخط المقسوم للمعرفة، والصور الذهنية للارتقاء على سلم المعرفة من العالم المنظور إلى النوع الأعلى للحقيقة المكتسب عن طريق المعرفة بالصور الأبدية للعالم المعقول. وقد أطلق ديكارت على هذا النوع الأعلى للمعرفة «الصدق العقلي»، صدق الأفكار الواضحة والمتميزة.

وبناء على افتراض وجود هذين النوعين للمعرفة، قال أفلاطون وديكارت بوجود نوع من المعرفة مصدره العقل أعلى من المعرفة عن طريق الإدراك الحسي، وأن هذه المعرفة تمكننا من معرفة حقيقة الوجود، ومن ثم التوصل إلى نظرية ميتافيزيقية حول طبيعة الوجود. وتتركز الميتافيزيقا عند أفلاطون على نظريته عن الصور؛ وتتمحور الميتافيزيقا عند ديكارت حول نظريته عن الجواهر الذهنية والمادية.

وينكر هيوم وجود نوعين للمعرفة. ويقول إن فكرة وجود نوع أعلى للمعرفة يمكن للفلاسفة التوصل إليه بواسطة العقل، ومعرفة طبيعة الواقع، والمعرفة الميتافيزيقية إن هي إلا فكرة كاذبة ومحض وهم. ويتهم الفلاسفة، الذين أوهموا العامة من السذج بهذه الفكرة، بالاحتيال والخداع. ويقول هيوم إن الميتافيزيقا عند أفلاطون أو القديس توما أو ديكارت هي نتاج «التكبر الطائش»، و«الدعاوى المتغطرسة»، و«السذاجة الخرافية» من جانب أولئك الذين آمنوا بهم.

ويقول هيوم بأننا لا نستطيع بأي حال معرفة طبيعة الحقيقة المطلقة، وأن الفلاسفة الذين يزعمون معرفة طبيعة الحقيقة المطلقة إما أن يكونوا محتالين أو حمقى — فهم حمقى؛ لعدم فهمهم أن هذا النوع من المعرفة لا يمكن للبشر تحصيله على الإطلاق، نظرًا لأن معرفتنا قاصرة على الإدراك الحسي. وهم محتالون؛ لأنهم يعلمون حدود معرفتنا، ومع ذلك يقنعوننا باتباع فلسفتهم الكاذبة.

والحقيقة، كما يقول هيوم، أننا لن نعرف مطلقًا أسباب مدركاتنا الحسية أو الصفات الحقيقية للأشياء في العالم الخارجي أو لماذا تكون على ما هي عليه؟!. ولا يمكن على الإطلاق للعقل اكتشاف طبيعة أو غاية أو خطة العالم. ويقول هيوم: «هذه المصادر والمبادئ المطلقة مغلقة تمامًا أمام الفضول والبحث الإنساني.» فالفهم الإنساني محدود – والأشياء التي تسعى الميتافيزيقا إلى معرفتها لا يمكننا معرفتها مطلقًا. ولابد من إثبات أن الميتافيزيقا والمبدأ الذي تقوم عليه – القائل بوجود نوعين للمعرفة، المعرفة العادية بواسطة الإدراك الحسي، والمعرفة الميتافيزيقية الأعلى عن طريق العقل – هراء أجوف.

٣ ـ الإدراك الحسي: الانطباعات والأفكار

فما هي إذن نظرية هيوم عن الإدراك الحسي الذي يعتبره المصدر الوحيد للمعرفة البشرية المحدودة حسب نظريته؟ يطلق هيوم على محتويات الشعور عامة «مدركات حسية» (وهي الأفكار عند ديكارت)، ويقسم هيوم المدركات الحسية إلى انطباعات وأفكار.

والانطباعات هي إحساساتنا وانفعالاتنا وعواطفنا المباشرة والبيانات المباشرة للإبصار واللمس والسمع والرغبة والحب والكراهية. والأفكار هي نسخ أو صور باهتة للانطباعات كما هو الحال عندما نفكر في أي من انطباعاتنا المباشرة أو نقوم باسترجاعه. ويذهب هيوم إلى القول بأن الفرق بين الانطباعات والأفكار يكمن في كون الانطباعات أكثر قوة وحيوية من الأفكار. فالانطباعات تدخل إلى الوعي بـ «قوة وعنف» أكبر. وعلى عكس ذلك، فالأفكار مجرد صور لانطباعاتنا وتظهر في التفكير والاستدلال والتذكر. وعلى سبيل المثال، فأنت إذا ألقيت نظرة على الحجرة التي تتواجد بها، يتكون لديك انطباع عنها وإحساس بحجمها وكراسيها وطاولاتها وبساطها وأثاثاتها الأخرى ولون جدرانها ونوافذها وتكتكة ساعة الحائط. وينظر هيوم إلى غرفته ويقول:

> عندما أغمض عيني وأفكر في غرفتي، فالأفكار التي أكونها عنها تكون صورًا ذهنية صحيحة للانطباعات التي أحسست بها...ويبدو أن هناك تطابقًا دائمًا بين الانطباعات والأفكار.

ومع ذلك، فسرعان ما أدرك هيوم أنه قد شط في القول بمبدأ التماثل الدائم بين الأفكار والانطباعات؛ نظرًا لأن هذا المبدأ ليس بقاعدة تنطبق على الأفكار المركبة. ولهذا السبب، يميز هيوم بين الانطباعات البسيطة والمركبة، والأفكار البسيطة والمركبة التي تكون صورًا لها. فإدراكي الحسي للون الأحمر انطباع بسيط، وتذكري لهذا اللون الأحمر فكرة بسيطة. «وتنطبق القاعدة هنا دون استثناء»، يقول هيوم، «...لكل فكرة بسيطة انطباع بسيط يشبهها؛ ولكل انطباع بسيط فكرة مطابقة له». ولكن «ماذا لو أنني وقفت على درجات النصب التذكاري للنكولن في واشنطن ليلاً، ورأيت مبنى الكابيتول المضيء من بعيد؟ وهذا انطباع أيضًا، لكنه مركب للغاية ويتألف من إحساسات كثيرة بالظلام، الأنوار، السواد، الكرات الصفراء للمبات، الرخام الأبيض ذي الظلال الرمادية، وفوق كل هذا القبة العظيمة بلونها الأبيض الساطع قبالة السماء السوداء؛ فهذا انطباع مركب واسترجاعي له فكرة مركبة. ويقر هيوم بأنه من المرجح ألا يكون هذا دليلاً على مطابقة فكرتي المركبة لانطباعي المركب الأصلي بكل تفاصيله». كما يتساءل أيضًا: ماذا لو أنني تخيلت مدينة؟ ويضرب لذلك مثلاً بقوله: «يمكنني تخيل مدينة كالقدس الجديدة بأرصفتها ذات اللون الذهبي وجدرانها ذات اللون الياقوتي، رغم أنني لم أرها مطلقًا هكذا من قبل». أليس هذا دليلاً على وجود فكرة مركبة دون انطباع يوافقها؟ لكن هذه الفكرة المركبة عن مدينة القدس الجديدة يمكن تجزئتها إلى الأفكار البسيطة (مثل الذهب، الجدران، الياقوت) التي كونتها المخيلة منها. ويمكننا، كما يقول هيوم، أن نثبت أن لكل فكرة من هذه الأفكار البسيطة انطباعًا بسيطًا يشبهها.

وهنا، يسوق هيوم حجة تجريبية هامة تقول بأننا لا نستطيع معرفة أي شيء لم يكن لدينا انطباع مسبق عنه في التجربة الحسية. وحتى في خيالاتنا الدينية عن القدس الجديدة أو في خيالاتنا العلمية عن العالم الجديد في الفضاء الخارجي، لا نستطيع تخيل أي شيء دون أن يكون انطباع مسبق عنه في الخبرة الحسية. وأخيرًا، فإذا لم تكن الأفكار المركبة مطابقة في جميع تفاصيلها لانطباع مباشر، فهذه القاعدة تنطبق – كما يقول هيوم – على كافة انطباعاتنا البسيطة، بحيث يكون لكل فكرة بسيطة انطباع بسيط يسبقها، ولكل انطباع بسيط فكرة مطابقة له.

٤ ـ المبدأ التجريبي

ويرى هيوم أن المبدأ الأساسي الذي أثبته يفيد بأن: «أفكارنا البسيطة في مظهرها الأوليّ تكون مستمدة من انطباعات بسيطة مطابقة لها، وتصورها ذهنيًا بدقة». فكيف سيستخدم هيوم هذا التوصيف للتجربة الذي يبدو بريئًا باعتبارها تتكون من انطباعات وأفكار؟ وكيف سيستخدم زعمه بأن لكل فكرة انطباعًا مطابقًا لها تنشأ عنه؟ والحقيقة أنه سوف يستخدمها بطريقة مثيرة لتحليل وهدم عدد من الأفكار. فهذه هي أقوى آلة هدم لديه. وكل ما يحتاج إليه للقيام بذلك هو أن يسأل: من أي انطباع تأتي هذه الفكرة؟ فإذا لم يكن مصدرها انطباعًا مباشرًا، تكون الفكرة بلا معنى. وكما يقول هيوم في بحثه في الفهم البشري:

> لذا، فعندما يخامرنا أي شك في استخدام مصطلح فلسفي دون أي معنى أو فكرة (وهو ما يتكرر حدوثه كثيرًا جدًا)، فكل ما نحتاج إليه هو التحقق من الانطباع الذي منه تستمد هذه الفكرة المفترضة؟ وإذا كان من المستحيل تحديد أي انطباع، فسوف يكون ذلك بمثابة تأكيد لشكنا.

ويتحول هيوم إلى فكرة الجوهر التي استخدمها القديس توما والفلاسفة المدرسيون في العصور الوسطى وديكارت، ويتساءل: من أي الانطباعات تنشأ فكرة الجوهر؟ ويرى هيوم أن الفكرة ليست سوى الانطباعات المستمدة منها والمطابقة لها. وفيما يتعلق بفكرة الجوهر، فعند الإجابة على السؤال: من أي الانطباعات تنشأ هذه الفكرة؟ لا يمكن الزعم بأن انطباع الجوهر هو أصل هذه الفكرة؛ فهي تنشأ عن انطباع الصفات التي تحدث في خبرتنا، وذلك من قبيل: الحجم والشكل واللون. وبذلك، لا يمكننا القول بوجود الجواهر. فنحن نعرف بوجود شيء ما إذا كان لدينا انطباع عنه أو إذا كانت لدينا تجربة حسية عنه. وهكذا، فإن هيوم يهدم الزعم بوجود الجواهر عن طريق إثبات عدم وجود أي انطباعات لدينا عن الجواهر المادية.

ويتهم هيوم الفلاسفة باستخدام كلمات جوفاء بلا معنى كالجوهر المادي والجوهر الذهني والذهن والنفس، كما لو كانت تشير بالفعل إلى أشياء ذات وجود مستقل. وعند التحليل، يقول هيوم، نكتشف عدم وجود أي انطباعات عن أي منها (الجوهر، الذهن، النفس)، وأن ما لدينا من انطباعات مقصور على صفات بعينها نختبرها. وبناء عليه، فهذه الكلمات لا مغزى لها نظرًا لعدم وجود أي انطباع تنشأ عنه.

وبذلك، فقد تمكن هيوم من هدم جميع هذه الأفكار باستخدام قاعدته القائلة بأن جميع الأفكار تأتي من الانطباعات المطابقة لها. وقاعدته بسيطة ومتينة: حيثما لا يوجد أي انطباع، لا توجد أي فكرة مطابقة. وحيثما لا يوجد أي انطباع، تكون الفكرة بلا معنى. لذا، فمبدأ هيوم التجريبي ليس فقط اختبارًا لقيمة أفكارنا كمعرفة (حيثما لا يوجد أي انطباع، تكون الفكرة عديمة القيمة)، لكنه اختبار لمعنى أفكارنا أيضًا (حيثما لا يوجد أي انطباع، تكون الفكرة بلا معنى).

٥ ـ تداعي الأفكار

لقد قدم هيوم وجهة نظر تفيد بأن تجربتنا تتكون من عناصر ذرية، وانطباعات وأفكار متميزة ومنفصلة، وكل ذرة منها تشكل تجربتنا. وقد بدأت وجهة النظر الذرية هذه عن التجربة مع لوك والتجريبيين وانتشار نظرية الترابطية مع بدايات علم النفس في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر. وكانت مهمة العالم النفسي هي اكتشاف كيفية ترابط ذرات التجربة أو الإحساسات أو الانطباعات. ما هي القوانين التي تحكم ارتباط هذه الإحساسات أو الانطباعات الذرية؟ كيف تصبح «مترابطة» في أفكار مركبة للتجارب أو العلوم اليومية؟

ومن الناحية النظرية، يمكننا الربط بين أي فكرة بسيطة وأي فكرة بسيطة أخرى. وتقوم المخيلة بربط الأفكار كما تشاء وتنتج، يقول هيوم: «خيول مجنحة، أتنة نارية، كائنات عملاقة». ولكن في السياق العادي للحديث أو التحليل العلمي، يتبين لنا أن أفكارنا لا تتبع بعضها البعض مصادفة أو حسب رغبتنا. لكننا نجد أن نفس الأفكار البسيطة تقودنا

بانتظام إلى نفس الأفكار المركبة. وهكذا، يقول هيوم بأنه لابد من وجود «رابطة ما للاتحاد بينها، صفة ما ترابطية تقوم كل فكرة من خلالها بتقديم فكرة أخرى بطريقة طبيعية».

ولابد إذن من وجود بعض المبادئ الكلية في تفكيرنا تعمل بداخلنا، وليس هذا بالضرورة، ولكن كقوة أو دافع لربط الأفكار بطرق معينة. ويصف هيوم هذه القوة الدافعة على أنها «قوة رقيقة». ويقوم ترابط أفكارنا على ثلاث صفات لأفكارنا تنتقل بالذهن من فكرة ما إلى أخرى، وتربط فكرة ما بأخرى. وهذه الصفات الثلاث هي أساس القوانين الثلاثة لتداعي أو ترابط الأفكار.

والقانون الأول يقول بأن الأفكار تترابط عن طريق التشابه بينها. ولذا، فمن السهل على عقولنا الانتقال من فكرة إلى أخرى مشابهة لها. ويضرب هيوم مثلاً لذلك بقوله: «يمكن لصورة ما أن تقود تفكيرنا بسهولة إلى الأصل». ويمكننا القول بأن صورة إبراهام لنكولن تقود تفكيرنا إلى أفكارنا عنه. والتجاور هو القانون الثاني لربط فكرة ما بأخرى، ويقصد بالتجاور أن تكون فكرة ما قريبة أو مجاورة لفكرة أخرى في المكان أو الزمان. وتميل أذهاننا إلى ربط فكرة ما بأخرى مجاورة لها أو قريبة منها ماديًا أو زمنيًا. ويعطينا هيوم مثالاً لذلك، مشيرًا إلى غرفة في مبنى، «فمن الطبيعي أن تقودنا إلى التفكير في الغرف الأخرى». والقانون الثالث لترابط الأفكار هو العلة والمعلول، ويبدو أن عقولنا تكون مدفوعة إلى الربط بين العلة والمعلول أو الأثر المترتب عليها. وعلى سبيل المثال، يقول هيوم: «إذا كنا نفكر في جرح ما، يمكننا بالكاد منع أنفسنا من التفكير في الألم الذي يتبعه». وطبقًا لهذا القانون، ففكرة الجرح تقودنا إلى الفكرة المتعلقة بأثر الجرح، أي الألم الناتج.

وهذه القوانين الثلاثة، التي تدفع تفكيرنا بطريقة طبيعية للانتقال من فكرة ما إلى أخرى مشابهة أو مجاورة أو نتيجة له - هذه القوانين الثلاثة تميز جميع عملياتنا الذهنية بما في ذلك الاستدلال، كما أنها تميز أفكارنا العلمية تحديدًا. ومن بين القوانين الثلاثة لترابط الأفكار، فإن ترابطها عن طريق العلة والمعلول - فيما يقول هيوم - هو أقوى رابطة بين أفكارنا.

هيوم يواصل تقدمه

ترى، هل هذه مجرد مجموعة غير ضارة من القوانين التي لا تعدو كونها فروقًا تحذلقية و«صعبة الإرضاء»؟ وكما تعلم، فهيوم أسمى من أن يضيع وقته في لطائف أكاديمية لا تؤذي. وتشكل قوانين ترابط الأفكار جزءًا من خطة الهدم التي يتبعها، وهو الآن في طريقه لاستخدام قانون ترابط الأفكار عن طريق العلة والمعلول لهدم الزعم بأنه من الممكن أن تكون لدينا معرفة علمية بوجود أسباب معينة تؤدي إلى نتائج معينة بالضرورة.

وقد قال هيوم بأن أفكارنا الذرية المطابقة لانطباعاتنا تترابط من خلال القوانين الثلاثة لتداعي الأفكار، وهذه القوانين هي القوة الرقيقة التي تقودنا إلى ربط فكرة ما بأخرى. وتتصل بتفكيرنا كاملاً، بما في ذلك تفكيرنا العلمي. ومن بين هذه القوانين الثلاثة لترابط الأفكار، فإن قانون العلة والمعلول هو القانون الأكثر تأثيرًا في دفعنا إلى الربط بين فكرة ما وأخرى. ويزعم هيوم أن أي شيء يمكننا قوله عن الأشياء، الأمور الواقعية، ويتجاوز الحديث عن انطباعاتنا المباشرة عما نراه ونلمسه، لابد أن يقوم على علاقة العلة بالمعلول. ويطلق هيوم على التفكير فيما يتعلق بالمسائل الواقعية الاستدلال العلّي أو السببي. وأهم استدلال بشأن الحقائق هو الاستدلال العلمي بالقوانين العلية للطبيعة.

والسؤال الذي يطرح نفسه الآن: ألم يحملك هيوم على الاتفاق معه في أن المعرفة العلمية ليست سوى أفكار نربط بينها عن طريق قوانين ترابط الأفكار؟ هل المعرفة العلمية إذن مجرد أفكار تربط بينها قوانين علم النفس الإنساني على أنها علة ومعلول؟ هل القوانين السببية لعلم الفلك، وقوانين علم الميكانيكا والجاذبية، وقوانين حركة الغازات مجرد تعبير عن علم النفس لدينا لربط الأفكار بواسطة العلة والمعلول؟ وهذا ما توصلنا إليه على يد هيوم. ولكن، إذا كان الحال هكذا فنحن بذلك لا نملك أي معرفة علمية على الإطلاق. وبدلاً من المعرفة العلمية، فنحن لا نملك سوى الشعور بالاضطرار، والقوة الرقيقة التي تجعلنا نشعر بأن أفكارنا تترابط عن طريق العلة والمعلول. وهنا نرى أن محصلة انطلاقة هيوم الأولى هي: فكرته التي تجمع بين المذهب التجريبي ووجهة نظر هتشسون عن الأخلاق

الصادرة عن الإحساس فقط. وبذلك يتمادى هيوم إلى حد القول بأن ما ينطبق على الأخلاق ينطبق على العلوم: إن القوانين العلمية لا تقوم إلا على الانطباعات الحسية التي تترابط من خلال القوانين النفسية للترابط والشعور بالاضطرار الذي تمارسه.

ويقول هيوم بأن الفيزياء إن هي إلا رؤيتنا السيكولوجية، ولا قيمة لها كمعرفة شأنها شأن كافة القوانين الطبيعية الأخرى التي اكتشفت منذ كوبرنيكوس. وهكذا، فقد انهارت القوانين العلمية التي كانت مبعث الفخر والأمل في عصر التنوير أمام آلة الهدم التجريبي عند هيوم. ولم تعد سوى ارتباطات نفسية للأفكار. ويعد تحليل هيوم لعلاقة العلة بالمعلول أهم وأعظم إنجازاته الفلسفية، وأضخم أعمال الهدم التي قام بها في الوقت ذاته. وهذا ما سنتناوله في الفصل القادم.

(١٣)

هل تشرق الشمس غدًا؟

ما أسباب دوران القمر حول الأرض، والمد العالي والمنخفض، والتغيرات المصاحبة للفصول الأربعة، وتغير مواقع الكواكب في السماء؟ وما أسباب سقوط الأجسام المادية أو تمدد الغازات أو دوران الدم في أنحاء الجسم؟ وقد تم طرح هذه الأسئلة السببية والإجابة عليها من قبل كوبرنيكوس وكبلر وجاليليو وبويل Boyle وهارفي Harvey ونيوتن.

ما أسباب السرطان، والتبدلات الانحلالية المصاحبة للتقدم في السن، والفصام؟ وما أسباب التضخم الاقتصادي أو اندلاع الحروب؟ هذه هي المسائل السببية التي تؤرقنا في عصرنا الحالي. فهل تتفق مع هيوم في أن تفكيرنا بشأن الأمور الواقعية يكون سببيًا، وأن اهتمامنا بها يجعلنا نفكر في السبب المؤدي إلى نتيجة معينة – كالبطالة على سبيل المثال – أو النتيجة المترتبة على سبب ما حديث العهد، كافتتاح مكتبة لبيع المواد الإباحية بمنطقتك؟

تحليل هيوم للسببية

يزعم هيوم أن العلاقة بين العلة والمعلول هي المفهوم الأساسي في تفكيرنا بشأن المسائل الواقعية. ولكن، إذا كانت العلاقة السببية تلعب دورًا بارزًا في الحياة اليومية، والعلوم، والفلسفة، واللاهوت، والأخلاق فمن المؤكد – كما يقول هيوم – أنه يتعين علينا طرح بعض الأسئلة بشأنها لمحاولة فهمها، بدلاً من أن نفترض أننا على علم بما تعنيه بالفعل. وبادئ ذي بدء، يطرح هيوم سؤاله المعتاد: من أي انطباع تأتي فكرة السبب؟ ونحن نعرف

ما يدبر له هيوم. فسوف يستخدم المبدأ التجريبي الهدام الذي أثبته بالفعل. ومبدأ هيوم هو: حيثما لا يوجد انطباع، لا توجد فكرة. ويقصد بذلك أن الفكرة لا قيمة لها كمعرفة، أو حيثما لا يوجد انطباع، تكون الفكرة بلا معنى ومجرد هراء واحتيال – وكما رأينا، فهذا المبدأ هو أقوى أسلحة الهدم التجريبي لدى هيوم. وبعد تطبيق مبدئه التجريبي، يطرح هيوم السؤال الذي يبدو في ظاهره غير ضار: من أي انطباع، إن وجد، تنشأ فكرة السبب؟ ويرى هيوم أن فكرة السببية تنشأ في الذهن من خلال كيفية ارتباط الأشياء بعضها ببعض. ولذا، يتساءل هيوم: ما هي الانطباعات الحسية عن العلاقات بين الأشياء التي تنشأ عنها فكرة السبب؟ ما هي هذه العلاقات؟

السببية: (١) التجاور أو التماس؛ (٢) الأسبقية الزمنية؛ (٣) الارتباط الضروري

يقول هيوم إن الفكرة الشائعة في الحياة اليومية حول السببية ناشئة عن انطباعاتنا عن نوعين من العلاقات بين الأشياء.

١– الأولى هي علاقة التجاور أو التماس *relation of contiguity or contact*. فنحن عادة ما نرى أنه لكي يكون شيء ما سببًا لشيء ما آخر، فلابد أن يكون ملامسًا له ومرتبطًا به مكانيًا كما هو الحال عندما نشاهد كرة بليارد تدحرج باتجاه كرة بليارد أخرى وتلمسها. وعندما تتحرك الكرة الثانية، فمن المرجح أن نقول إن الكرة الأولى هي التي تسببت في حركتها.

٢– والعلاقة الثانية جوهرية لفكرتنا اليومية عن السببية، ومفادها أن النتيجة يجب أن تتبع السبب مباشرة، وبعبارة أخرى، إن السبب يجب أن يكون سابقًا للنتيجة زمنيًا. ونحن نعتبر كرة البليارد ١ السبب في حركة كرة البليارد ٢ عندما يكون لدينا انطباعان عن العلاقات بينهما – أن كرة البليارد ١ مجاورة وملامسة لكرة البليارد ٢ مكانيًا، وأن حركة كرة البليارد ١ سابقة لحركة كرة البليارد ٢ زمنيًا. فإذا ما جمعنا بين هاتين

العلاقتين، يكون السبب مجاورًا أو ملامسًا للنتيجة مكانيًا وسابقًا لها زمنيًا، وهو ما يطلق عليه هيوم اقترانهما.

٣- ولابد لنوع ثالث من العلاقات أن يكون حاضرًا أيضًا في فكرتنا اليومية عن العلة والمعلول. وهذه العلاقة، كما يقول هيوم، هي العلاقة الضرورية «الأكثر أهمية بكثير من أي من العلاقتين الأخريين».

تحليل الارتباط الضروري

ويقصد بالارتباط الضروري العلاقة بين العلة والمعلول، حيث يقترن المعلول بالعلة بالضرورة؛ وعلى سبيل المثال، فتأثير كرة البليارد ١ على كرة البليارد ٢ هو العلة التي تترتب عليها بالضرورة حركة كرة البليارد ٢ كمعلول لها. ويصر هيوم على سؤاله: من أي انطباع نستمد فكرة العلاقة الضرورية بين العلة والمعلول؟ ويقول إن هذا ليس بالأمر السهل. وتعبيرًا عن مدى صعوبة التوصل إلى إجابة عن هذا السؤال، يقول هيوم إنه مضطر إلى «البحث في جميع الحقول المجاورة» للإتيان بالإجابة التي يبحث عنها.

وقد تمخض البحث في الحقول المجاورة عن السؤالين التاليين:

(١) الأول: لماذا نؤمن بالمبدأ السببي ذاته القائل بأن لكل شيء يحدث علة أو سببًا ما يتسبب في حدوثه بالضرورة؟ وقد اعتبر ديكارت، والفلاسفة المدرسيون قبله، والعقلانيون بعده هذا المبدأ - الذي ينص على أن كل شيء لابد أن تكون له علة أو سبب، ولا يوجد شيء ليس له سبب، وما من شيء يأتي من العدم - حقيقة بديهية تثبت نفسها مباشرة للعقل.

وسرعان ما أسقط هيوم دفاع الفلاسفة العقلانيين عن مبدأ العلية أو السببية القائل بأن لكل شيء سبب أو علة تتسبب في حدوثه بالضرورة. فأصحاب المذهب العقلي لم يبرهنوا - كما يقول هيوم - على أن المبدأ السببي يقيني بصورة مطلقة، وبديهي للعقل، وليس بحاجة لأي دليل آخر كما هو الحال في القضايا الأخرى مثل (٢ + ٢ = ٤). وبرغم زعم العقلانيين بأن المبدأ السببي بديهي ولا يتطلب أي برهان آخر، فقد قدموا الدليل على ذلك من خلال القضية: لا شيء يأتي من العدم. وهذا استدلال ضروري؛ نظرًا لأن هذه

القضية تؤكد ما يؤكده مبدأ السببية نفسه القائل بأنه لا يوجد شيء بلا علة. ويستنتج هيوم عدم وجود أي دليل عقلي على المبدأ السببي. ويقول صراحة: «كل برهان يتم الإتيان به لضرورة سببية يكون مضللاً». ويقول إننا إذا آمنا بالمبدأ السببي، فإننا نفعل ذلك بحكم العادة أو العرف وليس هناك أي أساس عقلي لذلك.

(٢) وينتقل هيوم إلى السؤال الثاني الذي سيركز عليه طاقاته: لماذا نعتقد بأن علة معينة لابد أن يكون لها معلول معين بالضرورة؟ ولا يمكننا معرفة ذلك بالعقل. ولا نستطيع إجراء تحليل عقلي لماهية النار لإثبات أن نار عود ثقاب مشتعل ملامس لإصبع يدي تتسبب في حدوث المعلول وهو إحراق جلد إصبعي. وكما سنرى، فهو يقول بأن العقل لا يستطيع أن ينبئنا بأي شيء عن الأمور الواقعية كالنار. ويحصر العقل في مجالي الرياضيات والمنطق. وبذلك، فهو يجعل من جهود أفلاطون لتقديم تحليلات عقلية للصور، وجهود ديكارت لتقديم تحليلات عقلية للجواهر المادية والذهنية مجرد هراء لا طائل من ورائه.

ولكن، فلنفترض – يقول هيوم – أننا نبحث عن الانطباع الحسي الخاص بالاقتران الضروري بين علة معينة ومعلول معين، بين عود ثقاب مشتعل في يدي والإحساس بالحرارة عندما يبدأ اللهب في الوصول إلى أصابعي، لكني لا أستطيع أن أجد أي انطباع حسي عن العلاقة الضرورية؛ فأنا أرى اللهب وأحس بالاحتراق. واللهب مجاور أو ملامس مكانيًا وسابق زمنيًا للإحساس بالحرارة في أصابعي. ويشترط وجود هاتين العلاقتين لإمكانية أية فكرة شائعة في الحياة اليومية عن السببية. لكني لا أمتلك العلاقة الثالثة، الانطباع عن الارتباط الضروري. كما أني لا أستطيع امتلاكها؛ نظرًا لأنه من الواضح بالفعل أن كل ما يمكنني أن تكون لدي انطباعات عنه هو إحساسات منفصلة، ومجاورة مكانيًا، ومتتالية زمنيًا. ولكن إذا لم يمنحنا العقل أو الانطباعات الحسية الحق في أن نقول ذلك، فلماذا نقول بأن علة معينة يترتب عليها معلول معين بالضرورة؟

وأخيرًا، يأتي هيوم بالإجابة. فنحن نصل إلى فكرة الارتباط الضروري بين علة بعينها ومعلول بعينه بعد تجربة اقترانهما بصورة متكررة، وهو ما يطلق عليه هيوم الاقتران الثابت. فإذا تكررت الانطباعات الحسية لدينا عن النار على أنها مجاورة أو ملامسة مكانيًا

لأصابعي، وسابقة زمنيًا للإحساس بالاحتراق في أصابعي، فإننا «نطلق على الأول سببًا والآخر نتيجة»، كما يقول هيوم.

لكن هيوم لم يقنع بذلك؛ فالانطباعات عن الاقتران الثابت، مكانيًا وزمنيًا، بين عود الثقاب المشتعل والإحساس بالاحتراق في الأصابع، لا تعطي انطباعًا عن العلاقة الضرورية. ولا تعطينا الأمثلة المتكررة لعود الثقاب المشتعل الذي يحرق أصابعي انطباعًا عن الارتباط الحتمي بين اللهب والإحساس بالاحتراق. وهذا الارتباط الضروري بين الاثنين لا يمكن ملاحظته. فإذا كان لديّ انطباع حسي عن النار، فهذا يعني أنني أستطيع رؤية اللهب. وإذا كان لديّ انطباع حسي عن الإحساس بالاحتراق، فأنا أحس بالاحتراق المؤلم. ولكن أين يمكنني ملاحظة الارتباط الضروري؟ وأين يمكن للمرء الحصول على انطباع عن هذا الارتباط بين الاثنين، وأن الاحتراق لابد أن يحدث كنتيجة حتمية مترتبة على النار باعتبارها السبب؟

ولكن إذا لم يكن لفكرة الاقتران الضروري أي انطباع مشابه، فطبقًا للمبدأ التجريبي عند هيوم: لا انطباع، لا فكرة — تكون فكرة العلاقة الضرورية بين العلل والمعلولات لا قيمة لها كمعرفة، وتكون بلا معنى، ومحض هراء وخداع.

القوانين النفسية لتداعي الأفكار

لكن هيوم يتمسك بموقفه نظرًا للأهمية البالغة للعلاقة السببية. ويتساءل: من أين تأتي هذه الفكرة الأساسية القوية، إذا لم تكن تأتي من انطباع حسي؟ فما هو مصدرها إذن؟ ولأنها لا تأتي من الانطباعات الحسية، فلابد أن تكون ذاتية، ولابد أن تأتي من العقل، وتحديدًا من القوانين النفسية لترابط الأفكار. ويستنتج هيوم أن فكرة الارتباط الضروري بين العلل والمعلولات لا وجود لها في الموضوعات أو الأشياء التي نلاحظها، بل في الذهن وحده. فبعد ملاحظة الاقتران الثابت بين النار والإحساس بالحرق في أصابعنا، نشعر بضرورة قيام العقل بالربط بين النار والاحتراق. وبعد أن نكون قد جربنا (أ) متبوعة بـ (ب) بصورة متكررة، وعن طريق ربط الأفكار نصل إلى توقع حدوث (ب) بعد حدوث (أ)؛

ذلك أن عادة توقع حدوث (ب) بعد (أ) قد تكونت لدينا. وأكثر من ذلك، شعورنا بأننا مرغمون أو مدفوعون لتوقع (ب).

وهذا الاضطرار أو الضرورة المفروضة على العقل - طبقًا لقانون تداعي الأفكار - للربط بين (أ) و (ب)، اللهب والإحساس بالاحتراق، هي المصدر الداخلي والنفسي لفكرتنا عن الارتباط الضروري. وبذلك، يتضح أن فكرة العلاقة الضرورية بين علل ومعلولات معينة ليست مستمدة من أي دليل عقلي أو أي انطباع حسي تجريبي، ولكن من الترابط النفسي لأفكارنا.

وبعد أن تتبعنا الخطوط الرئيسية لتحليل هيوم المفصل للسببية، يمكننا القول بأن هيوم – باعتباره فيلسوفًا تجريبيًا متطرفًا ومتشددًا – قد هدم المزاعم والادعاءات العلمية باكتشاف القوانين الطبيعية السببية الضرورية كقوانين الميكانيكا والجاذبية والدورة الدموية. وقد أثبت هيوم أن الضرورة السببية ليست علاقة موضوعية بين الأشياء التي يمكن للعلماء ملاحظتها، لكنها ليست سوى اضطرار ذاتي للربط بين الأشياء باستخدام القوانين الترابطية النفسية، وأصل الضرورة السببية في قوانين طبيعتنا النفسية وليس في الانطباعات الحسية. ولا وجود لأي ترابط ضروري بين الأشياء، بين عضة حيوان مسعور وإصابة الشخص الذي تعرض للعض بداء الكلب. وليس هناك سوى الضرورة النفسية لقيامنا بربط الأفكار بعضها ببعض. وكما يقول هيوم نفسه: «لا وجود لأية علاقة سببية يمكن اكتشافها بين الأشياء، كما أنها لا تأتي من أي مبدأ آخر سوى العادة...فنحن نستمد أي استدلال من شيء ما بالنسبة لشيء آخر».

القوانين السببية العلمية وإنكار الارتباط الضروري

هل تعتقد بأن القوانين العلمية تثبت العلاقة السببية الضرورية؟ هل تعتقد بأن في كل مرة يمر فيها شرر كهربي عبر خليط مكون من جزأين من الهيدروجين وجزء واحد من

الأكسجين، سوف تكون النتيجة الضرورية اختفاء الغازين وتكوّن الماء؟ لكن هيوم يقول إن كل ما يمكنك معرفته هو ما تلاحظه. فكيف تعرف أنه في المرة القادمة التي تمرر فيها شررًا كهربيًا عبر خليط من الغازات، سيتكون الماء؟ ألا تفترض أن مرور الشرر الكهربي في خليط الغازات هو السبب الضروري لتكون الماء؟ لكن هيوم حاول أن يبرهن لك على عدم وجود أي مبرر للحديث عن الارتباطات الضرورية.

ويرى هيوم أن فكرة العلاقة الضرورية بين العلة والمعلول هي شيء ما لا يمكن للتجربة أن تمنحنا إياه مطلقًا. فكل انطباع تجربة مستقلة بحد ذاتها. ما هو الانطباع التالي لانطباع آخر؟ ماذا يحدث عندما يلمس الشرر خليط الغازات؟ والتجربة هي سبيلنا الوحيد لمعرفة ذلك. لكن التجربة لا يمكن أن تضمن كون هذه النتيجة ضرورية، ولا يمكن أن تضمن حدوثها ثانية رغم حدوثها المتكرر في الماضي. ولكن عندما تكون لدينا انطباعات عن الاقتران الثابت بين الخليط الذي يشعله الشرر وتكون الماء، نصل إلى الشعور بأننا مجبرون على توقع حدوث ذلك في المستقبل، ونعتقد بطريق الخطأ أن هناك علاقة سببية ضرورية بين الاثنين.

وبناء على ما تقدم، يعيد هيوم تعريف العلاقة بين العلة والمعلول؛ فالعلة هي موضوع أو شيء دائم الاقتران مكانيًا وزمنيًا بموضوع أو شيء آخر، بحيث تضطر الخبرة بأحدهما العقل إلى توقع الآخر. وهذا كل ما يمكن أن نعنيه بالعلاقة بين العلة والمعلول.

فما هو إذن تأثير الهدم التجريبي عند هيوم للقوانين السببية الضرورية على العلوم؟ والجواب أنه من المستحيل لأي قانون علمي الزعم بأنه يقدم الدليل على وجود ارتباط ضروري بين (س) و (ص)، بين جاذبية القمر وارتفاع وانخفاض المد، بين حقن البنسيلين وقتل الكائنات البكتيرية التي تغزو الجسم. وطبقًا لنظرية هيوم عن السببية، فهذه مجرد علاقات اقتران دائمة وثابتة يمكن ملاحظتها، مع اضطرارنا النفسي لربط كل منها بالآخر.

ولكن، ألا يمكننا محاولة إنقاذ فكرة الارتباط الضروري للقوانين العلمية بالاعتماد على فكرة اتساق وتشابه الطبيعة؟ ويتساءل هيوم مباشرة قائلاً: كيف تعرف أن الطبيعة متشابهة؟ والحقيقة أنه لا يمكنك إثبات ذلك بالعقل أو الانطباعات الحسية. وهكذا، ينتهي المذهب التجريبي عند هيوم – القائل بأن الانطباعات الحسية هي المصدر الوحيد لمعرفتنا

– إلى أننا عديمو المعرفة. ولا يمكن أن نعرف بصدق وصحة أي قانون علمي مستقبلاً مهما تكرر تأكيده فيما مضى. وبذلك، ينهار صرح القوانين العلمية كاملاً أمام آلة الهدم التجريبي عند هيوم.

نوعان من القضايا

(١) الأمور الواقعية

وبعيدًا عن معارضة هيوم لصحة المعرفة السببية العلمية، يمكنك أن تتذكر أهمية الرياضيات عند ديكارت باعتبارها النموذج الخالص للصدق والحقيقة المطلقة، البديهية. فهل نسي هيوم الرياضيات كمصدر لليقين؟ لا، لم يحدث ذلك على الإطلاق. فقد كان لوجهة نظره حول الرياضيات والمنطق، والاستدلال الرياضي والاستدلال المنطقي كنماذج لليقين المعرفي عند ديكارت وفي العلوم الحديثة، أعظم الأثر في فكر القرن العشرين. ويوجد نوعان فقط من القضايا عند هيوم تربط بينهما علاقة تخارجية أو استبعادية متبادلة. وقد تحدثنا عن النوع الأول منهما وهي القضايا المتعلقة بالأمور الواقعية. وكما رأينا، فهي تقوم على انطباعاتنا وأفكارنا. وليست هناك ضرورة لأن يكون أي انطباع معين تاليًا لأي انطباع آخر. وما يمكن حدوثه هو عكس ما يحدث عادة في الاقتران الثابت، الدائم الذي يخضع للملاحظة. ويتساءل هيوم: كيف تعرف أن الشمس سوف تشرق غدًا؟ فليس هناك ثمة قانون سببي ضروري يضمن ذلك. ومن المعقول والمنطقي أيضًا أن نقول: «لن تشرق الشمس غدًا». فالضرورة المنطقية متساوية في الحالتين. ومن المستحيل أن نعرف أن حقيقة ما لابد أن تكون كذلك أو أنها ضرورية.

(٢) العلاقات بين الأفكار

ويطلق هيوم على النوع الثاني من القضايا «قضايا العلاقات بين الأفكار»؛ فنحن نستمد معرفتنا بالعلاقات بين الأفكار من المنطق والحساب والهندسة والجبر. وهذه هي

المعرفة اليقينية. والقضايا الرياضية يقينية بداهة، ويمكن البرهنة على كونها يقينية تمامًا عن طريق الاستدلال العقلي. وتؤكد الحقائق الرياضية العلاقات بين الأفكار، وبين الرموز المجردة. فهي حقائق مجردة صورية، ولا تنبئنا بأي شيء عن المسائل الواقعية، وعلى الجانب الآخر لا يمكن للأمور الواقعية أن تدحضها. والحقيقة (٢ + ٢ = ٤) هي حقيقة صورية، وصادقة دون الاعتماد على أي خبرة تجريبية قد تكون لدينا. ولا يمكن لأحد إنكار قضية تقرر علاقة رياضية بين الأفكار دون أن يقع في تناقض. فهل يمكن أن تنكر أن (٢+ ٢ = ٤) دون أن يكون ذلك مخالفًا للمنطق؟ لكن هيوم يقول إنك تستطيع أن تنكر أن الشمس ستشرق غدًا دون أن يتعارض ذلك مع المنطق.

ولم يستطع هيوم إنكار وجود بعض المعرفة لدينا، ويقصد بذلك الرياضيات كمصدر لليقين المطلق. وكان لزامًا على القضايا الرياضية أن تدفع ثمن اليقين المطلق الذي تمنحنا إياه؛ فهي لا تنبئنا بحقيقة أي شيء له وجود، بل تقدم لنا حقيقة جوفاء، مجردة صورية لا علاقة لها بالوجود. ولا يمكن لأي قضية من القضايا التي توضح علاقة ما بين الأفكار (كالقضايا الحسابية أو الهندسية أو الجبرية أو المنطقية) أن تثبت أي حقيقة عن الوجود. وبذلك، فهناك علاقة تبادلية. فالعبارات التي تتناول العلاقات الصورية بين الأفكار مثل (٢ + ٢ = ٤) تزودنا بالمعرفة اليقينية، لكنها مجرد حقيقة صورية، جوفاء ولا تعطينا أي معلومات عن الوجود. أما العبارات المرتبطة بالمسائل الواقعية فتمدنا بالمعلومات عن الحقائق والوجود دون أن توفر لنا اليقين أو حتى أساسًا للاحتمال.

وهكذا، يتبين لنا اتفاق هيوم مع وجهة نظر الفلاسفة العقلانيين، أمثال ديكارت، القائلة بأن الرياضيات هي مصدر معرفتنا اليقينية. وقد حاول ديكارت أن يثبت أن الكوجيتو حقيقة بديهية وعبارة تدور حول أمر واقعي، وهو وجودي أنا. وهذا مستحيل على أساس التمييز الذي أوجده هيوم بين نوعين مختلفين جوهريًا من القضايا: الروابط اليقينية بين الأفكار دون أن يكون لها مضمون حقيقي، والأمور الواقعية ذات المحتوى التجريبي ولكن دون يقين. ويرى هيوم أن ديكارت إما أن يكون مشوش الفكر أو محتالاً.

وقد تبنى معظم التجريبيين في القرن العشرين التمييز الهيومي بين نوعين من القضايا. ويطلق على قضاياه التي تقرر العلاقات بين الأفكار القضايا التحليلية، ويطلق على قضاياه التي تقرر المسائل الواقعية القضايا التركيبية. ومثل هيوم، يذهب معظم التجريبيين المعاصرين إلى أن القضية التركيبية لا يمكن أن تكون يقينية؛ فاليقين صفة قاصرة على القضايا التحليلية، أي القضايا التي تتناول العلاقات الصورية بين الأفكار.

حدود المعرفة

وكان من بين أهداف هيوم التي يسعى إلى تحقيقها اكتشاف حدود المعرفة الإنسانية. وسوف نتعرف الآن على الحدود التي وضعها هيوم التجريبي للمعرفة البشرية. ففيما يتعلق بمعرفتنا بعالم الحقائق، نكون مقيدين بانطباعاتنا الذرية والأفكار المطابقة لها. ويتكرر ظهور هذه الانطباعات والأفكار في خبرتنا التجريبية، ولا سبيل إلى معرفة أسبابها. وليست لدينا أي معرفة بوجود العالم الخارجي ووجود الجواهر المادية ووجود الله. وهذه الأفكار المخادعة التي لا معنى لها من صنع الخيال؛ فليس لدينا أي انطباعات حسية عن أي منها. ومعرفتنا قاصرة على انطباعاتنا الحسية وصورها الذهنية كأفكار. ومع ذلك، يمكننا التفكير أو الاستدلال رياضيًا أو منطقيًا بشأن العلاقات اليقينية بين الأفكار الصورية. وبذلك، يكون علم الميتافيزيقا المعنيّ بالطبيعة النهائية للوجود مستحيلاً؛ فهو يحاول تجاوز حدود فهمنا، ومعرفة ما نعجز عن معرفته لعدم وجود أي انطباعات عنه. وفكرة الجوهر المادي عديمة الفائدة كمعرفة، ولا معنى لها كفكرة. وينطبق الشيء ذاته على فكرة الجوهر الذهني، وبخاصة زعم ديكارت بأنني جوهر مفكر. فليس هناك أي انطباع حسي مطابق لفكرة الجوهر المفكر؛ وهذه الفكرة لا قيمة لها كمعرفة، ولا معنى لها كفكرة.

وليست الميتافيزيقا وحدها هي ما يكون مستحيلاً، فالعلوم أيضًا مستحيلة. فقد جعل هيوم من القوانين السببية للعلوم قوانين نفسية لتداعي الأفكار. فلا وجود لأي ارتباط منطقي ضروري بين العلل والمعلولات؛ ولا مبرر لاحتمال ارتباطها. والعلوم لا يمكن أن تقدم تفسيرات سببية موضوعية للأحداث أو التنبؤ بالمستقبل؛ نظرًا لعدم وجود أي مبرر

لافتراض أن الانتظام الذي لوحظ في الماضي سوف يستمر في المستقبل. وليست الميتافيزيقا والعلوم وحدها هي ما يكون مستحيلاً؛ فالمعرفة القائمة على الحس السليم بالحياة اليومية مستحيلة أيضًا برواياتها عن الارتباط الضروري بين النار واحتراق الإصبع، وبين تدخين السجائر والإصابة بسرطان الرئة، وبين غرس البذور ونمو النباتات. وقد جعل هيوم من هذه العلاقات الضرورية القائمة على الحس السليم مجرد تداعٍ نفسي للأفكار؛ دونما أي مبرر لأن تقدم تفسيرات أو تنبؤات بالأحداث. ولذا، فلا عجب عندما نطالع ما كتبه هيوم في نهاية الكتاب الأول من رسالته في الطبيعة الإنسانية، حيث يصف نفسه بأنه يشعر برعدة شديدة تهز كيانه عندما ينظر إلى ما دمرته آلته الهدامة. ويقول إن تناقضات ونواقص العقل البشري جعلتني:

> على استعداد لرفض كافة الاعتقادات والاستدلالات، وأفقدتني القدرة على النظر إلى أي رأي على أنه أرجح من الآخر. أين أنا أو من أكون؟ من أي العلل أستمد وجودي، وإلى أي حالة سأعود؟... وصرت حائرًا بين هذه التساؤلات جميعها، وبدأت أتخيل نفسي في أسوأ حالة يمكن تصورها، محاطًا بظلام دامس، وعاجزًا تمامًا عن استخدام أي عضو من أعضائي أو قدرة من قدراتي.

ترى، هل كان هذا تعبيرًا عن عبقرية متدفقة أصابها الكرب وبرح بها الألم؟ أم أنه وسيلة أدبية للفت الأنظار إلى ذكاء وجرأة مذهبه التجريبي في هدم أسس المعرفة؟

(١٤)

العقل: "عبد للأهواء"

في صيف عام ١٧٧٦، أحس دافيد هيوم بدنو أجله؛ فقد كان يعاني نفس المرض الذي أودى بحياة أمه. لكنه ظل هادئًا، حاضر الذهن، سريع البديهة، باشًا ومرحبًا بجميع زواره الذين أتوا إلى البيت الجميل الذي بناه في عام ١٧٧٠، عندما كان في قمة مجده وشهرته، بأحد شوارع إدنبره والذي سمي بشارع القديس دافيد تكريمًا له وتخليدًا لذكراه.

وكان من بين زواره جيمس بوزويل James Boswell، كاتب اليوميات المعروف ومترجم حياة صمويل جونسون (١٧٠٩-١٧٨٤) وهو أبرز شخصية أدبية في عصره. وكان بوزويل ضعيفًا تجاه النساء والكحوليات، ورجلاً رعديدًا تفزعه فكرة الموت والعقاب في نار جهنم، وهو ما جعله عرضة لنوبات اكتئاب حاد من حين لآخر، لكنه كان ميالاً للتقوى، وكان معجبًا بجرأة هيوم في الهجوم على المعتقدات الدينية وانتقاده لرواد الكنيسة. ويبدو أن بوزويل كان يعاني خوفًا مرضيًا من الموت مثل صمويل جونسون. ولم يقو على منع نفسه من زيارة هيوم، المنكر لوجود الله، وهو على فراش الموت ليسأله عما إذا كان قد تاب عن كفره وإلحاده، وعدل عن رأيه بشأن إنكار خلود الروح، قائلاً له: «ألا تؤمن بوجود حياة بعد الموت، وأن روحك سوف تبقى بعد موتك؟» وبسهولة تامة، وروح الفكاهة، والسخرية التي جعلت منه أحد المشاهير، أجابه هيوم: «نعم. من المحتمل أن تكون الروح خالدة. ومن المحتمل أيضًا أنني إذا ألقيت قطعة الفحم هذه في نار هذه المدفأة، ألاّ تحترق. مجرد احتمال، لكن لا يوجد أي أساس للإيمان بذلك وتصديقه — لا عن طريق العقل، ولا عن طريق

الحس، ولا عن طريق تجاربنا السابقة». ولك أن تتخيل هيوم وهو يضحك ضحكة خافتة في الوقت الذي اندفع فيه بوزويل خارج الغرفة فزعًا، خزيانَ بعد أن أثار منظر هيوم – وقد أصبح فريسة للمرض الذي لا يرحم – خوفه العصابي من الموت. ثم أضاف هيوم قائلاً: «القول بخلود الروح، وبقاء الناس إلى الأبد، هو أعظم الأوهام وأكثرها لا عقلانية. فلابد إذن من المحافظة على نفايات كل عصر، ولابد من خلق عوالم جديدة لاحتواء هذه الأعداد التي لا تحصى».

رفض هيوم لفكرة الروح والنفس

ولكن كيف يمكن لبوزويل أن يعتقد بأن هيوم سيتخلى عن فلسفته الخاصة التي جلبت له ما كان يحلم به دومًا من الشهرة والثراء؟ وكيف يتوقع من هيوم أن يؤمن بخلود الروح بعد أن نجح في هدم فكرة وجود أي جوهر، سواء أكان ذهنيًا أو ماديًا؟ ونظرًا للاعتقاد السائد بأن الروح جوهر ذهني، فإن السؤال الهيومي المعتاد يطرح نفسه مجددًا فيما يشبه الهجوم المباشر على هذه الفكرة: من أي انطباع تأتي فكرة الروح؟ ونظرًا لعدم وجود أي انطباع حسي لدينا عن الروح، فإن فكرة الروح تكون عديمة القيمة، وعاجزة عن اجتياز الاختبار التجريبي لإثبات كونها صورة ذهنية لانطباع حسي مسبق. وبناءً عليه، تكون فكرة الروح بلا معنى.

ولكن، هب أنك تريد التنازل عن مسألة خلود الروح، فماذا عن وجودك كنفس دائمة، تبقى على ما هي عليه، وتكون مستمرة طوال حياتك؟ ألم يثبت ديكارت الكوجيتو – أنا أفكر، إذن أنا موجود – كأساس راسخ لفلسفته كاملة؟ ويجيب هيوم على هذا التحدي بهدم برهان الكوجيتو عند ديكارت وفكرته عن النفس. فقد أخفق ديكارت في تأسيس فكرته عن النفس كموجود مفكر على الإدراك الحسي – ولم يكن بمقدوره القيام بذلك. وكما يشير هيوم، ففكرة النفس الدائمة المستمرة، التي تبقى على ما هي عليه، لابد أن تكون مستمدة من انطباع دائم، يبقى مستمرًا على ما هو عليه. لكن هيوم يضيف قائلاً: «لا يوجد أي انطباع دائم وثابت...». ومرة أخرى، يحتكم هيوم إلى نظريته عن الانطباعات: فجميع الانطباعات

منفصلة ومتميزة وعابرة. «فالألم واللذة، والحزن والفرح، والانفعالات والإحساسات يلي بعضها بعضًا ولا توجد مجتمعة في آن واحد مطلقًا. ولذا، لا يمكن أن تكون فكرة النفس مستمدة من أي من هذه الانطباعات أو من أي انطباعات أخرى؛ وبالتالي، لا وجود لهذه الفكرة...».

نظرية هيوم عن النفس

فما هي إذن نظرية هيوم عن النفس؟ ويقول مستندًا إلى مبدئه التجريبي في عناد وإصرار:

> عندما أتعمق داخل ما أسميه نفسي، دائمًا ما أعثر على أحد المدركات الحسية من حرارة أو برودة، وضوء أو ظل، وحب أو كراهية، وألم أو لذة. ولا أجد نفسي أبدًا...

لكن هناك بعض الفلاسفة الذين يزعمون أنهم يعثرون عليها، «والذين يتخيلون أننا نعي في كل لحظة ما نسميه أنفسنا»، كما يقول هيوم. ولكن، إذا نحينا هؤلاء جانبًا، كما يقول هيوم، «فإن بقية البشر...ليسوا سوى حزمة أو مجموعة من المدركات الحسية المختلفة التي يلي بعضها بعضًا بسرعة مذهلة، وهي دائمة التغير والحركة.» وهذه هي نظرية هيوم الشهيرة عن النفس كـ«حزمة من المدركات الحسية». وبناء على المبادئ التجريبية، لا يمكن أن نزعم أن لدينا أي معرفة بالنفس كوحدة، وأنها دائمة ومستمرة، لكنها مجرد سلسلة من المدركات الحسية. وبعبارة أدق، لا يمكن لهيوم القول بأن تغير مدركاتنا الحسية المستمر له وحدة الحزمة. وهنا يقترب هيوم من وجهة النظر القائلة بأن النفس هي تيار الشعور الذي يظهر لدى الكتاب أمثال جيمس جويس James Joyce في روايته *«يوليسيز» Ulysses* أو مارسيل بروست Marcel Proust في *«ذكرى أشياء ماضية» Remembrance of Things Past*، حيث تتكون النفس من تيار المدركات الحسية المتجزئة وتدفقها. ويقول هيوم نفسه: «الذهن نوع من المسرح حيث يتوالى ظهور المدركات الحسية، ومرورها المتكرر، وانزلاقها

بعيدًا وامتزاجها في مجموعة متنوعة لا متناهية من الأوضاع والمواقف.» وليس هناك أية استمرارية أو ديمومة أو تطابق في ظهورها على مسرح الذهن. لكن هيوم يمسك نفسه فجأة، ويقول إنه لا يوجد حتى مسرح يمكننا أن نعرف شيئًا عنه من خلال الإدراك الحسي.

فلماذا تتمسك بالفكرة التي لا معنى لها وغير المعقولة القائلة بأنك نفس واحدة، وتحمل الهوية الشخصية ذاتها طيلة حياتك؟ فأنت مخدوع ومضلل، كما يقول هيوم، حتى تعتقد في النفس عن طريق الذاكرة التي تربط فكرة ما بالأفكار الأخرى من خلال الترابط بين أفكارك المنفصلة الماضية، وتقودك إلى تكوين الفكرة الخيالية عن أن هذه الانطباعات التي تسترجعها متحدة بطريقة ما في نفس دائمة. لكن هذا الخيال لابد من هدمه بوضوح الفلسفة التي تثبت أنه لا وجود لأي انطباع يمكن أن تستمد منه هذه الفكرة الخيالية.

ولكن، كيف يمكن لآلة هيوم الهدامة أن تسقط فكرتك عن ديمومة نفسك واستمرارها؟ كيف يمكنه إنكار أنك نفس واحدة طوال حياتك؟ وأن لك هوية شخصية؟ أليس لك، بعد كل هذا، ذكريات عن طفولتك المبكرة؟ ألا تستطيع تذكر الأحداث التي مرت بك في روضة الأطفال، رفقاء اللعب، الأسرة، الجيران، النشأة، الأقارب، المدرسة، الأحداث الأساسية كمولد أخ لك، أعياد الميلاد والإجازات، أول موعد لك، أول عمل لك؟ ألا يمكنك تدوين سيرتك الذاتية لتجميع جميع هذه الأحداث وترتيبها زمنيًا حتى تقول لهيوم: «هذه هي حياتي، يا دافيد هيوم. فأنا نفس دائمة، مستمرة، واحدة».

وسيجيبك هيوم بأن الفكرة عن النفس لابد أن تكون مستمدة من انطباع إذا كان يراد لها أن تكون معقولة وذات معنى. لكن نفسك، موضوع سيرتك الذاتية والتي تزعم أنها واحدة ودائمة ليست مستمدة من أي انطباع واحد. وجواب هيوم على ذلك أنك تحيل جميع تلك الانطباعات إلى نفس يتخيل وجودها، وأنها كامنة وراء تلك الانطباعات أو تحتوي عليها. ولكن، أين الانطباع عن هذه النفس الكامنة؟ وأين الانطباع عن النفس الدائمة، المستمرة، الواحدة التي حدثت لها جميع هذه الانطباعات أو التي جرت بداخلها؟ ومن المؤكد أن هيوم يعلم أنه سوف يتعين عليك الاعتراف بأنه لا يوجد لديك أي انطباع كهذا.

فلسفة الدين عند هيوم

ويبقى لنا أن نلقي نظرة على آراء هيوم في الدين والأخلاق. وهناك ثلاثة أهداف رئيسية لمؤلفات هيوم عن الدين: (١) الأدلة العقلية التي أتى بها اللاهوتيون في العصور الوسطى على وجود الله، والتي استخدمها ديكارت بعد أن أثبت الكوجيتو؛ (٢) التأليه الطبيعي أو مذهب الربوبية، اللاهوت العقلي الذي كان يجتذب معظم الفلاسفة واللاهوتيين زمن هيوم – في لندن، إدنبره، باريس، المستعمرات الجديدة التي أصبحت فيما بعد الولايات المتحدة الأمريكية؛ (٣) الاعتقاد الديني المتوارث في المعجزات.

الدين: (١) معارضة هيوم للأدلة العقلية على وجود الله

لقد أنكر هيوم جميع الأدلة الكلاسيكية على وجود الله بواسطة العقل. وكما رأينا، فالعقل لا يستطيع إثبات أي شيء عن الوجود، عن الأمور الواقعية. وكل ما يستطيع تقديمه هو البراهين المنطقية والرياضية، وأن ينبئنا بالعلاقات بين الأفكار فحسب. ووجود الله ليس فكرة بديهية أو حقيقة يمكن إثباتها منطقيًا. ويمكن للمرء إنكار وجود الله دون أن يناقض نفسه؛ وبناء عليه، فقد عارض هيوم أدلة ديكارت الثلاثة على وجود الله. وكان الدليلان الأول والثاني لديكارت على وجود الله دليلين سببيين، حاول من خلالهما إثبات وجود الله على أنه العلة الوحيدة الممكنة لفكرتي عن الله وعن وجودي كجوهر مفكر. لكننا لا نملك أي انطباع حسي عن الله كعلة أو سبب، ولا يوجد لدينا أي انطباع عن الجوهر المفكر كمعلول أو نتيجة. أضف إلى ذلك أنه في كلا الدليلين السببيين على وجود الله، اعتمد ديكارت على الفكرة الواضحة، المتميزة عن أن العلة لابد أن تكون بنفس القدر من الواقعية مثل المعلول. ورغم وضوح وتميز هذه الفكرة عند ديكارت بحيث لا يمكن لأي عقل مفكر الشك فيها، إلا أن هيوم يراها بلا معنى وغير قادرة على تقديم أي أساس منطقي أو تجريبي للسببية.

فيما يتعلق بالدليل الثالث لديكارت على وجود الله، والذي عرضه في التأمل الخامس، فقد استخدم الدليل الأنطولوجي الذي قدمه القديس آنسلم في القرن الحادي عشر. ويقوم هذا الدليل على فكرتنا الفطرية عن أن الله يتصف بالكمال المطلق ومن ثم كمال الوجود، وصولاً إلى الاستدلال على وجود الله بالضرورة. ولهدم هذا الدليل، يذكرنا هيوم بداية بالفيلسوف التجريبي جون لوك الذي أثبت عدم وجود أية أفكار فطرية، وأن المصدر الوحيد لأفكارنا هو خبرتنا الانطباعية. ويزعم الدليل الأنطولوجي لآنسلم على وجود الله بأن فكرة الله بديهية للعقل: فالله يتصف بالكمال المطلق؛ وهو العليم، القدير، الخير؛ ولذا لا يمكن أن ينقصه كمال الوجود. ويرد هيوم على ذلك باختباره التجريبي للأفكار: فإذا لم يكن هناك انطباع، تكون الفكرة عديمة القيمة وبلا معنى. ولا يمكن أن يكون لدينا أية انطباعات حسية عن كائن خارق للطبيعة؛ وبالتالي لا يمكن لفكرة وجود الله أن تجتاز الاختبار التجريبي.

وينتقد هيوم أولئك الذين حاولوا إثبات وجود الله باستخدام الدليل الأنطولوجي. كيف تعرف أن الله له هذه الصفات؟ أين الانطباع الحسي لكل من هذه الصفات؟ وفيما يلي كلماته اللاذعة: «أفكارنا لا تتجاوز خبرتنا التجريبية. وليس لدينا أي خبرة بالصفات الإلهية. ولست بحاجة إلى استنتاج القياس الخاص بي. ويمكنك الاستدلال بنفسك». وبذلك، يسقط الدليل الأنطولوجي الكلاسيكي الذي حاول إثبات وجود الله بواسطة العقل من خلال فكرتنا الفطرية، البديهية عن الله.

الدين: (٢) معارضة هيوم للتأليه

ويطلق اسم دليل الصنع على أحد الأدلة الكلاسيكية على وجود الله، وهو الدليل الذي لم يستخدمه ديكارت. وقد استخدم القديس أوغسطين في القرن الرابع والقديس توما في القرن الثالث عشر هذا الدليل القديم لإثبات وجود الله عن طريق العقل. ويقوم هذا الدليل على الترتيب، التناغم، الجمال الموجود في أنحاء الطبيعة. ولا يمكن أن يكون هذا الترتيب وليد الصدفة، لكنه تدبير وتصميم صانع. ومن هذه المقدمات المنطقية يأتي القول بوجود الله كعقل ضروري قام بتصميم وصنع هذا الترتيب المتناغم الهائل للطبيعة بأكملها لنفع وخير البشرية.

وكان هيوم ينظر إلى هذا الدليل على أنه الأجدر بالهدم، نظرًا لكونه أوسع الأدلة على وجود الله انتشارًا وقبولاً في عصر التنوير. ولم يحدث مطلقًا من قبل في تاريخ الغرب أن كان لدى المتعلمين والمثقفين من بني البشر صورة واضحة هكذا عن الترتيب والنظام العظيم للعالم الطبيعي على نحو ما جاءت به الآلة النيوتنية العالمية، والتقدم السريع للاكتشافات العلمية والابتكارات التكنولوجية. فالآلية السماوية للكواكب، آلية دوران الدم في الجسم البشري، الحركة الآلية لكافة الأجسام على الأرض تقوم جميعها على قوانين الطبيعة، وتوفر الترتيب والنظام التناغمي للكون. وكان العلم بادئًا لتوه في إدراك أبعاد هذا التناغم الهائل. فأي دليل على ترتيب وانتظام وخيرية تصميم الكون بأسره يمكن أن يكون أفضل من القوانين العلمية؟ وكان الاعتقاد السائد في عصر التنوير أنه لا حاجة إلى أي دليل آخر لإثبات وجود عقل مدبر وصانع أكبر لهذه الآلة الكونية بالضرورة، وأن هذا الصانع الخبير القدير هو الله.

وكانت هذه هي صيغة الحجة من الصنع، الدليل العقلي في العصر النيوتني على وجود الله على أنه المصدر الوحيد الممكن للتصميم والترتيب التناغمي لجميع أجزاء الكون. وأصبح دليل الصنع هو الاعتقاد المحوري للمذهب المسيحي الجديد الذي أطلق عليه مذهب التأليه Deism القائم على العقل وحده، وينكر الوحي والاحتكام إلى الإيمان والنبوءات والمعجزات لكونها منافية للعقل في عصر العلم الحديث. وطالب مذهب التأليه بأن تكون فكرة وجود الله متوافقة مع العقل والعلم. وقال المؤلّهة بأن أفضل دليل على وجود الله هو ما يأتي به العقل والعلم من قوانين ضرورية للطبيعة وترتيب ضروري.

وكان هدم دليل الصنع الذي كان يقوم عليه المذهب الديني المسمى مذهب التأليه مصدر سعادة هيوم طوال حياته. وفي كتابه *«محاورات في الدين الطبيعي»*، استخدم صيغة الحوار الأفلاطوني لشن أعنف هجوم على الربوبية. وتوجد ثلاث شخصيات تلعب أدوار الأرثوذكسي المتشدد، المؤمن التقي في المسيحية؛ والربوبي الذي يدافع عن الدين الطبيعي، العقلاني، ذو الأهمية العلمية؛ والشكاك الذي يحقر من شأنهما. ونسمع صوت هيوم من خلال فيلو Philo الشاك الذي يسخر من الربوبي الذي يزعم بأن دينه عقلاني، طبيعي.

ويقول فيلو الشاك إن مدركاتنا الحسية هي أساس معرفتنا العلمية، ولا تقدم لنا أي دليل لإثبات الزعم بأن الكون منظم ومتناغم تمامًا، كما أنها لا تضمن استمرار هذا الترتيب الذي تعرضه.

وقد أثبت تحليل هيوم للسببية أن الترتيب السببي داخل الكون إن هو إلا اقتران ثابت لانطباعاتنا. وطبقًا لنظرية هيوم عن السببية، فلابد من التخلي عن الفكرة السائدة في عصر التنوير عن أن القوانين العلمية للطبيعة مطلقة وثابتة وضرورية ويقينية إلى الأبد. ويترتب على ذلك أن تكون فكرة التناغم والنظام التام للطبيعة غير مستمدة من أي انطباع حسي وأن تكون بلا معنى.

وفيما يتعلق بالقول بأن هناك عقلاً واعيًا وصانعًا أكبر، وهو الله، قد صمم هذا العالم لخير البشر - فعلى أي اقتران ثابت للانطباعات يقوم ذلك؟ ونظرًا لأنه لا توجد لدينا أية انطباعات عن الله على أنه المهندس المصمم لهذا العالم، لا يمكننا القول بأنه كان هناك صانع واحد في بداية العالم. وإذا كان بناء سفينة أو وضع دستور لبلد ما يحتاج إلى مشاركة عدد كبير من الأشخاص، فلماذا لا نفترض وجود عدة آلهة قامت بتصميم الكون؟ ولماذا من الضروري أن نفترض أن العالم يشبه آلة تم تركيب أجزائها أو تصميمها بواسطة عقل واع، وليس بواسطة العمليات الطبيعية للحركة والنمو؟ ويقول فيلو: «العالم أقرب شبهًا بحيوان أو نبات منه إلى ساعة يد أو نول حياكة» .

وإضافة إلى ما تقدم، يقول هيوم: دقق النظر في العالم حتى تتبين ما إذا كان عملاً من صنع قدير، مقتدر. فإذا أراك الصانع «بيتًا أو قصرًا حيث لا توجد غرفة واحدة مريحة أو مقبولة؛ وحيث تكون النوافذ والأبواب والمدافئ والممرات والسلالم والنظام الاقتصادي الكامل للمبنى، مصدر إزعاج وإرباك وإرهاق وظلام وحرارة وبرودة شديدة، فمن المؤكد أنك ستلقي باللائمة على الصانع...وسوف تجزم بأنه لو كان الصانع ذا مهارة وحسن نية لقام بإصلاح جميع أو معظم هذه الأشياء المزعجة وغير المريحة» .

إضافة إلى ذلك، فيما يرى هيوم، فهل هناك ما يدل على أن عالم البشر قد أحسن صنعًا من قبل صانع خير ومحب؟ وكيف يمكنك إذن تفسير البؤس والشقاء والألم والشر في الحياة الإنسانية؟

> انظر حولك في هذا الكون...وتفحص عن كثب هذه الكائنات الحية...
> كيف تعادي وتدمر بعضها بعضًا...كيف تزدري وتبغض المشاهد...
> طبيعة عمياء، تُسقط من حِجرها دون تمييز أو رعاية أبوية أطفالها
> المشوهين، المبتسرين.

وكانت هذه الحجج التي ورد ذكرها في كتابه *«محاورات في الدين الطبيعي»* أعنف هجوم شنه هيوم على مذهب الربوبية أو التأليه في عصر التنوير. وأخيرًا، يطرح هيوم سؤاله التقليدي: لماذا إذن يقبل الناس الاعتقاد الخاطئ بوجود الله على أساس دليل الصنع؟ ويجيب بأن ذلك يرجع إلى سببين: أنهم تعلموا هذه الاعتقادات في طفولتهم المبكرة، ومن خلال مشاركتهم في الأنشطة الاجتماعية يستمرون في التمسك بها. ولكن، كيف يمكن تفسير انتقال هذه الاعتقادات إلى الأطفال؟ وما أصل الاعتقادات الدينية؟ وجواب هيوم أن أصل الاعتقاد في وجود الله هو الخوف: الخوف من الموت المصحوب بالرغبة في الخلود، والخوف من الأشكال المتعددة للمحن والبلايا التي تنزل بالبشر. إن جذور الدين تكمن في الأحاسيس الإنسانية.

الدين: (٣) معارضة هيوم للاعتقاد في المعجزات

كما اشتهر هيوم بمقالته «في المعجزات» التي كتبها في عام ١٧٤٨، ولم يكن هدفه مذهب الربوبية العقلي العلمي الذي أنكر حقيقة المعجزات والنبوءات، بل كان يستهدف الديانة المسيحية المتوارثة التي تقبل حقائقها.

فهل تؤمن بالمعجزات؟ وهل تؤمن بمعجزة العهد القديم عن انفلاق البحر الأحمر للسماح لبني اسرائيل بالهرب من أسر العبودية؟ وهل تؤمن بمعجزة العهد الجديد عن موت وبعث المسيح؟ وهنا يتساءل هيوم: ما هي المعجزة؟ إن المعجزة هي خرق لقوانين الطبيعة بفعل كائن إلهي خارق للطبيعة. لكن قوانين الطبيعة، فيما يقول هيوم، تنص على الاقتران الثابت بين الانطباعات في التجربة الإنسانية. والتجربة الإنسانية أثقل وزنًا وأكثر

أهمية من أي تجربة واحدة مفردة تزعم حدوث معجزة أو خرقٍ لقوانين الطبيعة إلى حد يصل إلى «الإبطال التام» للاعتقاد في المعجزة. ويتعارض القول بحدوث معجزة مع الخبرة التجريبية الإنسانية، والمعرفة العلمية، والاقتران المنظم والثابت للانطباعات الإنسانية. ولا يمكن لأي تجربة مفردة أن تكون أكثر ثقلاً من التلازم الثابت للتجارب الإنسانية. وطبقًا للاقتران الثابت للانطباعات الإنسانية، فالأشخاص الذين ماتوا يظلون أمواتًا. ويقول هيوم «إنها لمعجزة أن يعود إنسان ميت إلى الحياة لأن ذلك لم يشاهد أبدًا من قبل في أي عصر أو أى بلد».

عند الزعم بحدوث معجزة، يقول هيوم، سوف ينفذ إليه الخطأ بطريقة ما. وسوف يقضي الرجل الحكيم بوجوب تقييم شهادة الشاهد. وقد يكون الشاهد صادقًا، لكنه واقع تحت تأثير وهم؛ وقد يكون الشاهد كاذبًا متعمدًا. لكن هيوم يستنتج أنه لا توجد أي شهادة إنسانية لها من القوة ما يؤهلها لمجابهة الخبرة الإنسانية بقوانين الطبيعة لإثبات حدوث خرق لهذه القوانين، ومن ثم إثبات حدوث معجزة. وأخيرًا، يقول هيوم، إنه ما من معجزة يمكن أن تكون أساسًا كافيًا للدين. ولما كانت المسيحية تقوم على الاعتقاد في البعث الإعجازي للمسيح، فهي بذلك تسيء إلى العقل البشري.

وفي تعليقه على مقالة هيوم «في المعجزات»، يقول فيلسوف أمريكي يدعى ج. هـ. راندال J. H. Randall إن هيوم قد هدم التفسيرات الدينية للمعجزات التي لم يهتم المدافعون عن المسيحية، منذ عصر هيوم، بإثبات صدقها، بل عكفوا على محاولة شرح الكيفية التي يمكن بها لهذه الفكرة الوهمية عن وجود معجزات التسلل إلى قلب المسيحية.

فلسفة الأخلاق عند هيوم

ونأتي أخيرًا إلى الفلسفة الأخلاقية عند هيوم، ذلك الفرع من الفلسفة الذي يبحث في معنى الخير والشر، الصواب والخطأ. وتتعارض أخلاق هيوم تمامًا مع الأخلاق العقلانية عند سقراط وأفلاطون على سبيل المثال. وتقوم وجهة النظر العقلانية في الأخلاق عند سقراط وأفلاطون على أن العقل له الأسبقية في السلوك الأخلاقي، وهو أهم عامل محدد في

الحياة الأخلاقية. ويرفض هيوم الموقف الأخلاقي العقلاني وينتقده بشدة، حتى أنه يعمد إلى لي عنق التشبيه الذي أتى به أفلاطون للعقل على أنه قائد العربة الذي يسوس الجواد. ويقول في واحدة من أشهر عباراته:

> إن العقل يكون – بل ينبغي أن يكون – عبدًا للأهواء ليس إلا، ولا يمكن أبدًا أن يدعي القيام بأي وظيفة أخرى غير خدمتها وطاعتها.

فماذا يعني بذلك؟ فكونه هجومًا على أفلاطون أمر واضح لا لبس فيه، ولكن كيف يمكن لهيوم الدفاع عن هذه الردة حيث الخيول، الأسد، التنين هم سادة الإنسان والعقل؟ وكيف يمكنه القول بأن العقل يجب أن «يخدم ويطيع» الأهواء؟

ويرى هيوم أن لدينا نوعين من المعرفة: معرفة العلاقات بين الأفكار كما في العبارات الشكلية، المجردة للرياضيات والمنطق؛ ومعرفة الأمور الواقعية المستمدة من الانطباعات الحسية. لكن هيوم يزعم أن هذين النوعين من المعرفة – المعرفة بالمجردات والأوصاف الشكلية للاقتران الثابت الواقعي – لا يمكن أن تحفز سلوكي الأخلاقي كما كان يعتقد أفلاطون، ولا يمكن أن تقارع الأهواء أو الانفعالات. فرغباتنا ومشاعرنا وإحساساتنا وتوقع ما يمنحنا اللذة أو يؤلمنا هو ما يدفعنا لإتيان سلوك أو تصرف ما. ولا جدوى من معرفة الرياضيات والعلاقات السببية لتحفيزنا على التصرف بطريقة ما. وتقتصر فائدتها على مساعدتنا في الحصول على ما تحفزنا الرغبة على الوصول إليه. فمعرفة تاجر السيارات المستعملة بالرياضيات وقيمة المقايضة للسيارات لن تكون حافزًا له للتحلي بالفضيلة. ولن تفيده إلا في إحساساته بالأمانة أو الاحتيال، أيهما كانت له الغلبة. وهذا ما يعنيه هيوم بقوله إن العقل عبد للأهواء والانفعالات، ويجب أن يكون خادمًا مطيعًا لها. ويقوم العقل بتوفير الوسائل أو الأدوات لتحقيق مراد الأهواء. ويصر هيوم على أن العقل لا يمكن أن ينتقد دوافعي أو أن يعيب الانفعالات والإحساسات التي دفعتني لفعل ما، أيًا كانت هذه الانفعالات والإحساسات. ويعلنها هيوم صريحة مدوية بقوله: «حينما أفضل دمار العالم بأسره بدلاً من خدش إصبعي، فهو أمر لا يتنافى مع العقل». وعقلي لا يطالبني

باختيار هذا أو ذاك. فالعقل لا يحتمل سوى الارتباطات الشكلية بين الأفكار أو الاقتران الثابت للحقيقة – وكلاهما لا علاقة له بما يحفز اختياري: أهوائي أو انفعالاتي.

لكن العقل إذا لم يستطع التحكم في الفعل الأخلاقي، على عكس ما ينادي به سقراط وأفلاطون والأخلاق العقلانية، وإذا عجز العقل عن نقد دوافع هذا الفعل النابعة من الرغبة، فكيف تكون الأخلاق ممكنة؟ وكيف يمكن تحديد معنى الخير والشر، الصواب والخطأ؟ وكيف يمكن إصدار أحكام أخلاقية بشأن أفعالي وشخصيتي أنا أو أفعال وشخصية غيري؟ ولما كانت الأحكام الأخلاقية لا تقوم على الرياضيات أو الأمر الواقعي، فما هو أساسها؟

ويجيب هيوم على ذلك بأنها تقوم على إحساسات أو مشاعر معينة يمكن اكتشاف علاقة اقتران ثابت تربط بينها وبين أفعال أخرى. ولندع السؤال عما يجب على الناس أن يعتبروه خيرًا ويرَوه حسنًا – كما يقول هيوم – ولنسأل بدلاً من ذلك عما يستحسنونه في الحقيقة التجريبية. ولننظر فيما إذا كان هناك أي اقتران ثابت بين الاستحسان الأخلاقي وأنواع الأفعال أو التصرفات المقبولة. ويستنتج أن الأخلاق تقوم على الإحساس الكلي بالخيرية أو التعاطف. ونحن نستحسن الصفات مثل العدل، الصدق، الإنسانية، الإيثار، التعاون – وجميع هذه الصفات والخصال تغذي وتشبع إحساسنا بالخيرية، وتكون نافعة لنا أو للآخرين. وعلى العكس، فنحن نشعر بالاستنكار والاستهجان كلية تجاه الصفات التي تتعارض مع الإحساس بالخيرية مثل: الظلم أو الكذب أو الخداع أو القتل أو الصفات اللا اجتماعية والفاسدة أخلاقيًا.

ويضرب لنا هيوم مثلاً برجل يتلقى التهنئة على الشخصية الرائعة لزوج ابنته المنتظر المحترم، المتصف بالإنسانية والنزاهة والود في معاملته للآخرين، سريع التعلم، راسخ العلم والمعرفة، الذكي، المرح، الشجاع. وتعد جميع هذه الصفات المستحسنة في الصهر المأمول صفات فاضلة، كما يشير هيوم، نظرًا لأنها تعكس الإحساس بالخيرية وتنفع المجتمع بوجه عام والأشخاص الذين يصدرون الأحكام الأخلاقية. وبذلك، فالأحكام الأخلاقية – من وجهة نظر هيوم – تقوم على مشاعرنا وإحساساتنا بما هو مقبول ونافع لنا وللآخرين.

لكنك قد تتساءل قائلاً: إذا كانت الأخلاق التجريبية عند هيوم تنبئنا بما يستحسنه الناس ويرونه خيرًا، فكيف تنبئنا بما نريد معرفته – ما هو خير حقًا؟ والحقيقة أن الأخلاق المعيارية، كأخلاق أفلاطون التي تدافع عن المعايير أو المثل العليا للسلوك، هي الوحيدة القادرة على أن ترشدنا إلى ما يستحق الاستحسان والقبول. وهكذا، فقد استهدفت آلة الهدم عند هيوم أصحاب المذهب العقلي الذين يزعمون أنهم يمنحوننا أدوارًا أخلاقية نحيا بها أو ما يسمى بالأخلاق المعيارية. فالأخلاق عند هيوم ليست سوى تعبير عن إحساساتنا بالخيرية والتعاطف واللذة والمنفعة.

حصاد الشك الهيومي

ولكن، كيف استطاع هيوم العيش وسط هذا الكم الهائل من الدمار والحطام للكثير من الاعتقادات الثابتة والمتوارثة؟ وما مقدار الشك الذي يمكننا التعايش معه فيما يتعلق بمعرفتنا؟ لقد نجح هيوم في الزج بنا في آتون الشك في مصداقية معرفتنا العلمية، وهدم الأخلاق المعيارية والدين الذي اعتبره محض هراء مضلل. ويدافع عن موقفه بقوله:

> عندما نهرول إلى المكتبات ونحن مقتنعون بهذه المبادئ ... امسك بأي كتاب عن اللاهوت أو المذهب الميتافيزيقي ... ودعنا نتساءل: هل يحوي أي استدلال مجرد بشأن المقدار أو العدد؟ لا. هل يوجد به أي استدلال تجريبي بشأن إحدى المسائل الواقعية والوجود؟ لا. فلتلقِ به إذن في النار؛ لأنه لا يمكن أن يحوي شيئًا سوى السفسطة والوهم.

والآن، ماذا أبقت لنا المبادئ التجريبية عند هيوم؟ ففي عالم الواقع، نحن مقيدون بانطباعاتنا وأفكارنا، ولا نعرف ما يجعلها تظهر وتعاود الظهور، وليست لدينا أي معرفة بوجود عالم خارجي، وأن لنا هوية شخصية كنفس دائمة، مستمرة طوال حياتنا، ولا توجد لدينا أي معرفة بالحقيقة العليا أو الله. وفكرة الجوهر الذهني والمادي لا معنى لها. والقوانين العلمية للطبيعة ليست سوى علاقات اقتران ثابتة لانطباعاتنا الخاصة

واضطرارنا النفسي. والمعتقدات الدينية ادعاءات لا قيمة لها بالنسبة للمعرفة. والقواعد العقلية المتوارثة للإرشاد الأخلاقي ليس لها أي قوة دافعة. ولا يوجد أي أساس منطقي أو عقلي أو موضوعي من أي نوع لمعرفتنا؛ فالعلوم والدين والأخلاق محصورة في علم النفس الإنساني أو قوانين تداعي الأفكار أو الإحساسات والمخاوف. فماذا بقي إذن؟

وردًا على ذلك، يقدم هيوم مذهب الشك المخفف أو المعدل. فعندما يعجز العقل، تتولى الطبيعة القيادة. والبشر كالحيوانات، مخلوقات تحكمها الغريزة. وغريزتنا الحيوانية هي التي تجعلنا نثق في حواسنا ونعتمد على المعرفة المحدودة التي لدينا. والشك الكلي أمر مستحيل – «فلا أحد يستطيع المواظبة عليه ولو لبضع ساعات.» ولا يمكن للاستدلال الفلسفي الذي يتبعه هيوم أن يهدم اعتقاداتنا الغريزية في وجود عالم خارجي، الاعتقاد بأن النار تحرق وأن الشمس سوف تشرق غدًا. ومن خلال الغريزة الحيوانية، يوجد لدينا إيمان حيواني بعالم الحواس، وبذلك نكون قادرين على أداء وظائفنا في هذا العالم. فالإيمان الحيواني، وليس الفلسفة، هو ما يحكم حياتنا.

وبتقديمه العامل النفسي للإيمان الحيواني استطاع هيوم تلطيف وتخفيف شكه المتطرف فيما يتعلق بمعرفتنا، والحد من غلوائه. لكنه لم يفعل ذلك عن طريق إثبات وجود أساس موضوعي لمعرفتنا بل عن طريق البرهنة على أن معرفتنا المستمدة من الحس السليم كالعلوم والدين والأخلاق لا أساس لها سوى علم النفس الإنساني. ومن خلال هذا الإيمان الحيواني، تستمر حياتنا المعتادة. وفي عالم الفكر، لا يمكن للإيمان الحيواني الحد من الأثر الهدام لفلسفة هيوم على حقنا في المعرفة.

ولكن، هل يثبت هيوم على موقفه الرافض لوجود النفس وصحة القوانين العلمية؟ وهل الإحساسات الذرية كافية لتفسير التجربة الإنسانية؟ وهل تقتصر سلبية العقل على الإدراك الحسي؟ هذه هي الانتقادات الموجهة لهيوم كما سنرى. وسوف تعمل جميع نظريات المعرفة التالية لهيوم على «دحض» فلسفته وتفنيد مزاعمه: وسيحاول الفلاسفة اللاحقون، وفي مقدمتهم إيمانويل كانط، «الرد» على مذهب الشك عند هيوم وإيجاد أساس للمعرفة. ومع ذلك، سوف يظل تأثير هيوم قويًا – كما سنلاحظ – على الفلسفة «التحليلية» الإنجليزية المعاصرة.

للمزيد من القراءة

الجزء الثالث: هيوم

أعمال هيوم:

Berlin, Isaiah, ed. The Age of Enlightenment. New York: New American Library, 1956. Text adapted for television series.

Philosophical Works. Edited by T. H. Green and T. H. Grose. 4 vols. London, 1875. Reprinted, 1912.

A Treatise of Human Nature. Edited by L. A. Selby-Bigge. Oxford: Clarendon Press, 1965.

An Enquiry Concerning Human Understanding. New York: Liberal Arts Press, 1955.

Hume's Moral and Political Philosophy. New York: Hafner Publishing Co., 1948.

Dialogues Concerning Natural Religion. New York: Liberal Arts Press, 1962.

دراسات نقدية:

عن عصر التنوير:

Cassirer, Ernst. The Philosophy of the Enlightenment. Translated by Fritz Koelln and James Pettegrove. Princeton: Princeton University Press, 1951. Paperback, Boston: Beacon Press, 1966.

Cobban, A. In Search of Humanity: The Role of Enlightenment in Modern History. New York: George Braziller, 1960.

Gay, Peter. The Enlightenment: An Interpretation. 2 vols. New York: Alfred A. Knopf, 196669-.

Randall, J. H. The Career of Philosophy: From the Middle Ages to the Enlightenment. New York: Columbia University Press, 1962.

Todd, William B., ed. Hume and the Enlightenment:Essays Presented to Ernest Campbell Mossner. Austin, Texas: University of Texas, 1974.

Willey, Basil. The Eighteenth Century Background. New York: Columbia University Press, 1940.

عن هيوم:

Ayer, A. J. Hume. New york: Hill and Wang, 1980.

Basson, A. David Hume. Hammondsworth: Penguin Books, 1958.

Cavendish, A. P. David Hume. New York: Dover, 1968.

Church, R. W. Hume's Theory of the Understanding. London: Allen and Unwin, 1935.

Chappell, V. C., ed. Hume, A Collection of Critical Essays. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1968.

Hendel, Chas. W. Studies in the Philosophy of David Hume. Princeton: Princeton University Press, 1925. Reprinted New York: Liberal Arts Press, 1963.

Laird, J. Hume's Philosophy of Human Nature. London: Methuen and Co., 1932.

Morris, C. R. Locke, Berkeley, Hume. Fairlawn, New Jersey: Oxford University Press, 1931.

Mossner, Ernest Campbell. The Life of David Hume. Austin: University of Texas Press, 1954. 2nd ed. Oxford: Oxford University Press, 1980.

Noxon, James H. Hume's Philosophical Development: a Study of His Methods. Oxford: Clarendon Press, 1973.

Price, H. H. Hume's Theory of the External World. Oxford: Oxford University Press, 1940.

Sesonske, A., and Fleming, N. eds. Human Understanding: Studies in the Philosophy of Dvid Hume. Belmont, California Wadsworth, 1965.

Smith, Norman Kemp. The Philosophy of David Hume. London: Macmillan, 1941.

Taylor, A. E. David Hume and the Miraculous. Cambridge: Cambridge University Press, 1927.

Zabeeh, Farhang. Hume, Precursor of Modern Empiricism. The Hague: Nijhoff, 1973.

الجزء الرابع

هيجــل

(١٥)

ثورة فكرية

عندما بدأ النصل الفولاذي للمقصلة في النزول، إبان الثورة الفرنسية، ليقطع رأس الملكة ماري إنطوانيت **Marie Antoinette** ورؤوس مئات الرجال والنساء من الطبقة الأرستقراطية، والرهبان، والراهبات، والموظفين الإداريين في الإقطاعيات، وأي شخص يشتبه في أنه عدو للشعب وزعماء الثورة أنفسهم – فمن المؤكد أن عصر التنوير كان قد انتهى. والثورة الفرنسية هي الثالثة بين الثورات الكبرى التي أحدثتها الفلسفة في عصر التنوير. وكانت فرنسا مهد الأفكار الفلسفية العظيمة والمجيدة التي صاحبت عصر التنوير.

الخلفية التاريخية:

عصر التنوير في فرنسا

ترى، من الذي أتى بتلك الأفكار الفلسفية التي أشعلت الثورة الفرنسية؟ ومن الغريب والمثير للدهشة أنه لن يندرج هنا أحد من الفلاسفة العالميين العظام أمثال أفلاطون أو ديكارت أو هيوم أو هيجل. وقد ذاعت أهمية الفلسفة في عصر التنوير في فرنسا أواسط القرن الثامن عشر على يد جماعة أطلق عليها الفلاسفة **philosophes** دلالة على أنهم ليسوا فلاسفة أكاديميين محترفين كأولئك الذين يقومون بالتدريس في السوربون **Sorbonne** بباريس، لكنهم كانوا من أهل الفكر والرأي، والناشطين السياسيين في العلوم أو الفنون والصحفيين وفلاسفة المقاهي. وقد اضطلع هؤلاء بنشر أفكار التنوير بين قطاعات كبيرة ومختلفة من الجمهور في أنحاء فرنسا.

الفلاسفة

ومن أبرز الفلاسفة فولتير Volteire (١٦٩٤-١٧٧٨)، الشاعر، والكاتب المسرحي، والمؤرخ، وكاتب المقالات الذي اشتهر بأهجوته «*كانديد*» *Candide*. وكان من بينهم أيضا ديدرو Diderot (١٧١٣-١٧٨٤)، كاتب المقالات والكاتب المسرحي والفيلسوف والروائي وأعظم عبقرية في عصر التنوير الفرنسي، والذي اشترك مع داليمبير D'Alembert في تحرير «*الموسوعة الفرنسية*» Encyclopedia الشهيرة التي قامت بالدعاية للثورة بمكر ودهاء؛ ولامتري L'Mettrie (١٧٠٩-١٧٥١)، وهلفيتيوس Helvetius (١٧١٥-١٧٧١)، وهولباخ Holbach (١٧٢٣-١٧٨٩) وكانوا فلاسفة وكتاب مقالات ومصلحين، ومناصرين غيورين للمادية الفلسفية والعلوم الحديثة؛ إضافة إلى الفيلسوفين الرياضيين - داليمبير وكوندورسيه Condorcet.

وفي منتصف القرن الثامن عشر، كان ديكارت ونيوتن مجرد رمزين ماضيين لعصر العلم الذي يتقدم سريعًا ليكشف عن نظام وتناغم قوانين الطبيعة المادية والبشرية. وتم التوصل إلى هدنة لإنهاء الصراع الدائر بين الكنيسة والعلوم الحديثة. ولم يشارك الفلاسفة في معركة المذهب العقلي ضد المذهب التجريبي، معركة ديكارت ضد هيوم. وبدلاً من الجدل حول الخلافات بين العقلانية والتجريبية، اتخذ الفلاسفة موقفًا انتقائيًا تجاه المذهبين للاستفادة منهما في تحقيق أغراضهم الفلسفية والسياسية ممثلة في: الإصلاح أو إسقاط سيادة الكنيسة الكاثوليكية ونظام الحكم الملكي المطلق في فرنسا، وبناء نظام اجتماعي وسياسي جديد يقوم على فلسفة التنوير المؤيدة للحقائق العلمية، والحقوق الطبيعية للبشر.

تقييد العقل

لماذا تأخرت معرفتنا بحقائق الطبيعة المادية والطبيعة الإنسانية، والحقائق العلمية، والحقوق الطبيعية طويلاً هكذا؟ ويرجع السبب في ذلك إلى أن العقل مكبلٌ بالأغلال، كما يقول الفلاسفة؛ فقد ظل العقل مقيدًا طوال التاريخ بالطمع وشهوة السلطة والنفوذ لدى

بعض الجماعات التاريخية المعروفة. وكان العقل آخذًا في التحرر من القيود التي فرضتها عليه السلطة المؤسساتية لملوك فرنسا والكنيسة الرومانية. وقد اتهم المفكرون الفرنسيون هاتين المؤسستين باحتكار وسائل التنوير ممثلة في المعرفة بالقراءة والكتابة والتعليم، والتآمر للإبقاء على أمية وجهل، ومن ثم عجز وفقر السواد الأعظم من الشعب.

تعليم الاعتقادات الكاذبة

واتهم الفلاسفة الملك والكنيسة بتعليم الشعب الاعتقادات الكاذبة (الأحكام المسبقة: الافتراضات والآراء المسبقة) بهدف حماية مصالح هاتين المؤسستين الحاكمتين – الاعتقادات الكاذبة التي تنسب الدونية للأشخاص العاديين، والذكاء والأخلاق للأسرة الملكية ورجال الدين.

ومع تحرر العقل من قيوده، كان بالإمكان إثبات كذب هذه الأفكار عن طريق الاحتكام إلى (١) السؤال التجريبي: كيف تعرف؟ أو (٢) الحقائق الجديدة للطبيعة المادية التي برهنت عليها العلوم أو (٣) الحقائق الجديدة للطبيعة الإنسانية التي أثبتها العقل، والحقائق المرتبطة بالحقوق الطبيعية، والمساواة في ظل القانون، والعقلانية الكلية. وبناء عليه، فقد ثبت كذب كل من الاعتقاد بدونية العامة أمام الطبقة الأرستقراطية أو رجال الدين من خلال المبدأ القائل بأن جميع البشر متساوون؛ والاعتقاد بأن الطبقات الدنيا غير مؤهلة لأن تحكم استنادًا إلى المبدأ القائل بأن جميع البشر عقلاء؛ فضلاً عن التشكيك في صحة الاعتقاد الذي كان سائدًا في العصر الوسيط بحتمية المعاناة من المرض والفقر، وذلك من خلال السؤال التجريبي: كيف تعرف؟؛ وكان العلم النيوتني سببًا في دحض الاعتقاد بأن الأرض هي مركز الكون. وتبين للفلاسفة أن الجماعات ذات السلطة والنفوذ كالكنيسة والدولة على مر التاريخ في فرنسا قد استغلت الأفكار الفلسفية والدينية في تحقيق مآربها الخاصة. وبذلك، فقد اقترب الفلاسفة من العثور على فكرة أو مفهوم الأيديولوجيا Ideology الذي جاء به كارل ماركس. وفي أبسط معانيها، فالأيديولوجيا عند ماركس تعني مجموعة من الأفكار التي تبدو في ظاهرها صادقة لكنها خادعة ومضللة لتمكين إحدى الطبقات الاجتماعية من

السيطرة على فكر طبقة أخرى بهدف استغلالها كسيطرة الطبقة الرأسمالية على فكر الطبقة العاملة.

حقائق الطبيعة المادية والطبيعة الإنسانية

تحرر البشر

وأعلن الفلاسفة أن البشر، للمرة الأولى في التاريخ، قادرون الآن – بقوة عقولهم – على فهم الحقيقة، الحقيقة المتوسعة للعلم والحقوق الطبيعية التي ستجعل البشر أحرارًا. فالإنسان الجديد في عصر العلم مزود بعقل ذي نظرية يمكنه تطبيقها. ولابد من إصلاح أو القضاء على المؤسسات القائمة على الأفكار الزائفة والخرافات والأحكام والآراء المسبقة التي تتعارض مع حقائق الطبيعة المادية أو الطبيعة البشرية. ولابد من إعادة بناء العالم الإنساني، وإنشاء مؤسسات تخدم القانون الطبيعي للتقدم. وكان شعار «اسحقوا الخرافة والتعصب الديني» هو شعار فولتير في وجه الكنيسة الرومانية. وكان من الضروري أيضًا التخلص من الحكم الملكي المطلق واستبداله بنظام جمهوري. ونظرًا لما كان يلاقيه البشر من قهر واضطهاد واستغلال على يد هاتين المؤسستين الفاسدتين، كان لزامًا القضاء على الكنيسة والدولة المستبدتين والاعتقادات الكاذبة التي تدافع عنهما وتحميهما. ومن أقوال الفيلسوف لامتري: «دعونا نهدم الاعتقاد بوجود الله، والنفس، والخلود، وكافة العقائد الكنسية».

ولم يحدث مطلقًا من قبل أن كان البشر واثقين هكذا بمعرفتهم للطبيعة المادية والطبيعة الإنسانية والأخلاق والسياسة. فقد آمنوا بقدرتهم على إعادة بناء العالم الاجتماعي والسياسي على أساس الحقيقة الكلية. وكانوا يعتقدون بأنهم سيتمكنون – إن عاجلاً أو آجلاً – من تحصيل كافة المعارف والعلوم التي من شأنها الارتقاء بعالمهم. لكننا اليوم أقل ثقة بامتلاكنا المعرفة اللازمة لحل مشكلات الطاقة؛ المشكلات البيئية للهواء والماء والأرض والتضخم الاقتصادي والبطالة والفقر والعنصرية والانفجار السكاني على مستوى العالم.

القانون الطبيعي للتقدم

وكان أهم ما يميز عصر التنوير بفرنسا هو الدعوة إلى الحقوق الطبيعية في الحرية، المساواة، الملكية. فقد دافع الفلاسفة عن الإخاء الإنساني، ونادوا بإنهاء الصراع الطبقي والعنصري. وتطلعوا إلى مستقبل زاهر للبشرية جمعاء من خلال القانون الطبيعي الضروري للتقدم: القانون الطبيعي للعقل الإنساني لاكتشاف الحقائق العلمية عن الطبيعة وتطبيق هذه المعرفة المتوسعة لإيجاد تكنولوجيا نافعة للبشر؛ والتوصل إلى حقائق الطبيعة الإنسانية والاستفادة منها في إصلاح أو الإطاحة بجميع المؤسسات الاجتماعية.

ويرجع الفضل إلى هذه الأفكار والمفاهيم الباعثة على التفاؤل والثقة، بقدرة البشر على تغيير وجه العالم، في جعل الفلاسفة الفرنسيين يتنبئون بالرؤية السياسية لكارل ماركس في القرن التاسع عشر (مثلما تنبئوا بالمفهوم الماركسي للأيديولوجية) القائلة بأننا نمتلك حاليًا النظرية (أو الفلسفة) الكافية لتقرير الممارسة وتغيير شكل العالم الإنساني. ويرى الفلاسفة أن الفلسفة لم يعد ينظر إليها على أنها مجرد التفكير السلبي في الحقيقة الأبدية أو المشكلات الحالية، بل كقوة قادرة على تغيير العالم.

عهد الإرهاب

بحلول عام ١٧٩٣، كانت الثورة الفرنسية قد بلغت المرحلة التي أطلق عليها عهد الإرهاب. وما إن استتب الأمر للثوار وقويت شوكتهم حتى أحكموا سيطرتهم على الحزب الراديكالي لليسار المتطرف، حزب اليعقوبيين، وسرعان ما آل الحكم إلى الغوغاء الثوريين. وبدلا من الاعتماد على الحقائق العقلية، أصبح صوت الشعب المصدر الوحيد للحقيقة. ولم يعد العدو المراد القضاء عليه هو الاعتقادات الكاذبة، بل أي فرد أو جماعة سياسية تعارض إرادة الشعب. وكان هذا هو عهد الإرهاب الذي التهمت فيه الثورة زعماءها وقادتها، في واحد من أكثر المشاهد الدموية عنفًا وترويعًا في تاريخ أوروبا.

وبالنسبة للفلاسفة، الذين كان معظمهم قد توفي في ذلك الوقت، بدا عهد الإرهاب كما لو كان قلب الظلام مثلما حدث بالفعل للمركيز دو كوندورسيه، آخر الفلاسفة وأحد أبطال

الثورة الأمريكية. وقد قام كوندورسيه بكتابة المسودة الأولى لدستور الجمهورية الفرنسية الجديدة، في أعقاب مرحلة العنف الأولى من مراحل الثورة. لكن المسودة قوبلت بالرفض، وعندما انتقد كوندورسيه التعديلات التي أدخلت عليها، اتهم بالتآمر ضد الجمهورية وحكم عليه بالإعدام على المقصلة. وبينما كان مختبئًا، ظل كوندورسيه متمسكًا بفكرته السامية عن التقدم وبالمثل العليا للحرية، المساواة، التعليم العام، السلام الشامل. ووضع فلسفته عن التاريخ حيث قدم تاريخ الجنس البشري على أنه يتقدم، رغم الصعاب والعقبات، نحو مستقبل عظيم لكمال الإنسانية من حيث الذكاء والصحة والسعادة وإلغاء كافة مظاهر الظلم. ويدافع عن عصر التنوير بكلماته الوضاءة حين يقول:

> سوف يأتي اليوم الذي تشرق فيه الشمس على الأحرار فقط، الذين يعتبرون العقل وحده سيدهم؛ وعندما لا يكون للطغاة والعبيد والرهبان وأذنابهم الخائنين أي وجود إلا في صفحات التاريخ وفي كواليس المسرح.

ويختم بقوله:

> هذه الصورة للجنس البشري...وهو يتقدم بخطا ثابتة وواثقة نحو بلوغ الحقيقة والفضيلة والسعادة...تقدم للفيلسوف مشهدًا سوف يواسيه على الأخطاء والجرائم والأعمال الظالمة التي لا تزال تدنس الأرض وغالبًا ما يكون هو ضحيتها.

وكان هو نفسه ضحية لها. وعندما بلغه أن مخبأه سوف يتعرض للمداهمة، فر هاربًا إلى ضواحي باريس وسرعان ما ألقي القبض عليه بينما كان مختبئًا في حانة. ولحسن حظه، فقد توفي نتيجة لإصابته بأزمة قلبية أو تناوله كبسولة سم، وذلك قبل أن يسحبوه إلى المقصلة ليقطعوا رأسه.

الثورة الفرنسية: تناقضات ومفارقات

وينظر إلى الثورة الفرنسية، التي أصبحت المثل الأعلى للثورة في العالم الحديث، اليوم على أنها مليئة بالتناقضات والمفارقات وتبعث برسائل متضاربة. ففي حين أن فلسفتها الهادية كانت فلسفة العقل، والنظام والتناغم العقلي للطبيعة المادية والإنسانية، فقد جاءت – دون قصد – بنقيض العقل، وعهد الإرهاب، والأهواء والانفعالات اللا عقلانية، والعنف الغوغائي. وكانت أهدافها السياسية الإطاحة بنظام الملك لويس السادس عشر Lous xvi واستبداله بنظام جمهوري – لكن الثورة انتهت بتناقض آخر غير مقصود ممثلاً في اعتلاء نابليون Napoleon سدة الحكم كإمبراطور لفرنسا، وكان حكمه الحديدي أكثر استبدادًا بكثير من الملك الذي أعدمته الثورة. وتبرز أهمية الثورة الفرنسية كمشهد جليل للكفاح الإنساني من أجل الحرية؛ وعلى النقيض تمامًا، فهي مشهد لافت أيضًا للقدرة الإنسانية المخزية على استيعاب وتقبل الجنون وجرائم القتل الغوغائي. وسوف ينعكس تأثير هذه التناقضات والمفارقات على الفيلسوف الألماني هيجل وفلسفته.

عصر التنوير في ألمانيا

وعلى عكس إنجلترا وفرنسا، لم تشهد ألمانيا ثورة تنويرية نهضت فيها الطبقة المتوسطة الناشئة في وجه الملك طلبًا للاستقلال والسلطة. ولم تحظ ألمانيا بأي نصيب من التطورات التجارية والصناعية الجديدة التي أدت إلى تغيير الهياكل الاجتماعية والاقتصادية والسياسية في إنجلترا وفرنسا وتوجت بقيام الثورتين، الإنجليزية في عام ١٦٨٨ والفرنسية في عام ١٧٨٩. ولم تكن في ألمانيا طبقة متوسطة عليا قوية، وذات نفوذ اقتصادي يؤهلها للقتال من أجل الاستقلال عن السلطات الحاكمة. ولم تكن هناك أية مصالح اقتصادية مزدهرة بحاجة إلى صوت في الحكومة كما كان الحال في إنجلترا وفرنسا.

وظلت ألمانيا دولة إقطاعية وزراعية وريفية في الوقت الذي أصبحت فيه إنجلترا وفرنسا دولتين صناعيتين، متحضرتين. وظلت المعتقدات السياسية ذات طابع إقطاعي،

استبداي. كما أن ألمانيا لم تكن تنعم بالوحدة الوطنية – فقد كانت مجموعة من الدوقيات والإقطاعيات البارونية والمدن الإمبراطورية والإمارات والدويلات الصغيرة.

وفيما يتعلق بالحياة الثقافية في ألمانيا، فقد ظلت الكنيسة البروتستانتية اللوثرية، التي قامت في ألمانيا وتزعمت حركة الإصلاح البروتستانتي، ذات نفوذ قوي خاصة في الشمال؛ وأخذت الميتافيزيقا مأخذ الجد في عالم الفكر؛ ولم تكن هناك أية تطورات علمية أو تكنولوجية ذات أهمية اجتماعية أو فلسفية؛ ولم يحظ العلم النيوتني الحديث – كما كان يعرف في القرن الثامن عشر – بالاهتمام الكافي، وكان ينظر إليه على أنه غير قادر على تفسير أي شيء آخر غير الأمور المادية والميكانيكية وأنه ليس بالمنهج الوحيد لتحصيل المعرفة. وعلاوة على ذلك، فالفلاسفة الألمان لم يتأثروا كثيرًا بالمذهب التجريبي المتشدد عند هيوم. ويرى معظم فلاسفة ألمانيا في القرن الثامن عشر أن هيوم قد قام بخلخلة كافة الحقائق العقلية والقوانين العلمية، دون أن يبقي على أي شيء في موضعه عدا الإيمان الحيواني. ولم يكن هذا الحصاد الفلسفي مقبولاً لديهم على الإطلاق. وكان على ألمانيا إيجاد نهج فلسفي جديد.

إيمانويل كانط

ومن قلب هذه البيئة الثقافية والفكرية الألمانية، خرج العبقري الفذ إيمانويل كانط Emanuel Kant (١٧٢٤–١٨٠٤) الذي قدم أول رد فلسفي على مذهب الشك عند هيوم. وقد أحدث رد كانط على هيوم واحدًا من أعظم التحولات في تاريخ الفلسفة، وذلك من خلال إعادة النظر في المشروع الفلسفي برمته. ويعد كتاب *«نقد العقل الخالص» Critique of Pure Reason* أهم أعمال كانط، وقد نشر في عام ١٧٨١، أي قبل ثمانية أعوام من قيام الثورة الفرنسية.

وقد اعترف كانط بقوة الحجج والأدلة التجريبية لهيوم. لكنه كان يرى أن النتيجة المنطقية لمذهب هيوم التجريبي المتشدد، القائل بأن التجربة أساس المعرفة، تؤدي إلى استنتاج عدم وجود أي معرفة. وطبقًا لوجهة النظر التجريبية عند هيوم، فترابط أو تداعي

الأفكار لا يحدث إلا عن طريق العادة، التوقع النفسي، الاضطرار؛ ولا وجود لأي شيء يمكن التعويل عليه سوى الإيمان الحيواني حتى نطمئن إلى أن انتظام الخبرة والعلم سيتواصل، أو أن الشمس سوف تشرق غدًا أو أن الماء سوف يبدأ في التجمد عند ٣٢ درجة فهرنهايت.

نظرية المعرفة عند كانط

(١) العنصر الحسي

أكد كانط على أن علاج الكارثة الفلسفية التي أحدثها هيوم يكمن في عدم اتخاذ الخطوة الأولى المتعلقة بالمذهب التجريبي المتشدد الذي يزعم بأن التجربة الحسية هي المصدر الوحيد للمعرفة. وفي مقابل هذا المنهج التجريبي المتطرف الذي يسعى إلى تحصيل المعرفة من الإدراك الحسي وحده، يقدم كانط مفهومًا جديدًا للمعرفة. والواقع أن المعرفة تتخذ من عنصر الانطباعات عند هيوم مصدرًا لها، وهذا هو العنصر الحسي الذي يقف العقل سلبيًا أمامه مكتفيًا باستقبال الانطباعات ونسخها على هيئة صور ذهنية.

(٢) التصورات الخالصة للفهم: العنصر العقلي

يرى هيوم أن هناك عنصرًا آخر في معرفتنا غير مستمد من التجربة الحسية أو الواقع المستقل. وهذا العنصر مصدره العقل ذاته. والعقل البشري ليس صفحة بيضاء أو خزانة خاوية كما يدعي لوك وهيوم. فالعقل لديه تصوراته الخالصة التي تمكنه من تنظيم صيرورة الانطباعات الحسية إلى جواهر وكيف وكم وأسباب ونتائج. وعلى عكس هيوم، يقول كانط بأن العقل ليس خاويًا بل مزودًا باثني عشر تصورًا أو مقولة category خالصة.

كانط: التصورات الخالصة للذهن

الجهة	الإضافة	الكيف	الكم
الإمكان الوجود الفعلي الضرورة	الجوهر والأعراض العلة والمعلول التبادل العلي	الإثبات النفي التحدد	الوحدة الكثرة الكلية

والعقل ليس سلبيًا كما يزعم هيوم وغيره من الفلاسفة التجريبيين. ولا يقوم باستقبال تيار الانطباعات الحسية فحسب، كما قال هيوم؛ وليس صفحة بيضاء من الورق تخطها الطبيعة. فالعقل ذاته نشط وفعال، ذلك أنه يقوم بتفسير العالم بدلاً من الاكتفاء باستقبال ما يأتيه من العالم الخارجي عن طريق الحواس وتسجيله في الذاكرة. وتقوم مقولات عقولنا الخاصة بتنظيم التدفق الحسي وإعطائه معنى كجواهر ذات كيف وكم أو مضافة كعلل ومعلولات أو ذات علاقة سببية تبادلية.

(٣) التصورات (المقولات) الخالصة قبلية

يعتبر كانط تصورات (مقولات) الفهم هذه قبلية a priori، ويعني بذلك أنها (١) سابقة منطقيًا على التجربة *logically prior to experience*. وأنها مفترضة مسبقًا عن طريق التجربة؛ (٢) مستقلة عن التجربة *independent of experience*، ولا يمكن للتجربة أن تغيرها مطلقًا، وهي تعطينا ذلك النوع من الخبرة والمعرفة الذي يوجد لدينا نظرًا لكونها أساليبنا في فهم أي شيء؛ ويشير كانط إلى أن التصورات الذهنية الخالصة تكون (٣) كلية *universal*: حيث تشكل البناء التركيبي لأي عقل، وأي وعي؛ كما أن هذه التصورات تكون (٤) ضرورية *necessary*: فهي شرط ضروري للتجربة *a necessary condition of experience*، وبدونها لا توجد أي معرفة أو خبرة، وهي توفر العنصر الضروري الذي قال هيوم بأن المعرفة تفتقر إليه. ويقوم العقل بتقديم التصورات اللازمة التي تنظم وتوحد الصيرورة الحسية، ودون وجود التصور القبلي للجوهر لتنظيم تدفق الانطباعات الحسية، لا يمكنك تجربة شيء ما، وبدون التصور الذهني القبلي للعلة – الذي هو مكون في كل العقول – الذي ينظم الانطباعات الحسية ويحولها إلى علل ومعلولات، لن تتمكن من تجربة العلية أو السببية مطلقًا.

رد كانط على هيوم

يتهم كانط نظرية المعرفة عند هيوم، التي حصرت خبراتنا ومعرفتنا في الانطباعات الحسية فقط، بالكذب نظرًا لعجزها عن تفسير حقيقة أننا نختبر الأشياء والعلاقات السببية

(وليس الانطباعات الحسية فحسب) أو تفسير حقيقة أنه توجد لدينا معرفة علمية بالأشياء (وليس مجرد توقعات نفسية أو إيمان حيواني). فكيف تكون تجربة الموضوعات ممكنة؟ وكيف يكون العلم ممكنًا؟ وهذا، كما يقول كانط، هو السؤال الذي تجنبه هيوم للوصول بالمذهب التجريبي إلى أقصى مدى له مع إصراره على أن المعرفة العلمية تقوِّم الانطباعات الحسية ولا شيء سواها. وبذلك يتبين أن هناك شيئًا ما خطأ في نظرية الانطباع الحسي للمعرفة عند هيوم. ويكمن الخطأ في نظرية هيوم في إخفاقه في إدراك أن المعرفة لا تتكون من الانطباعات الحسية، أي العنصر التجريبي، فحسب بل من التصورات القبلية التي نستخدمها في فهم الأشياء، أي العنصر العقلي في المعرفة. وهذه التصورات القبلية تنظم الانطباعات الحسية، وتجعل تجربة الموضوعات والمعرفة العلمية أمرًا ممكنًا. وقد عارض هيوم القوانين السببية للعلم بإنكاره وجود أي انطباعات حسية لدينا عن الارتباط الضروري بين العلل والمعلولات؛ نظرًا لأن العقل نفسه يفرض تصور العلاقة الضرورية بين العلل والمعلولات. والعلاقة بين العلة والمعلول هي تصور قبلي، كلي، ضروري للعقل الإنساني.

لاحظ أن التصورات الخالصة للذهن عند كانط تختلف عن الأفكار الفطرية عند ديكارت مثل: فكرة أن لكل شيء علة أو فكرة وجود الله. ويقول ديكارت إن أفكارنا الفطرية تطابق تركيب الوجود المستقل، وإن الله هو الذي طبعها بداخلنا حتى نتمكن من معرفة الطبيعة الحقيقية للوجود. لكن كانط لا يزعم أن المقولات أو التصورات الخالصة للذهن تطابق الواقع المستقل. ويقول إن هذه هي مجرد صور لوعينا، وسبيلنا الوحيد لفهم الأشياء. وهي لا تنبئنا بأي شيء عما تبدو عليه الأشياء بحد ذاتها، وعلى نحو مستقل عن طريقة فهمنا لها من خلال تصوراتنا.

كما تختلف التصورات الخالصة عند كانط عن أفكار أفلاطون؛ نظرًا لأن أفكار أفلاطون هي نفسها بمثابة ما هو حقيقي وواقعي، وهي التركيبة العليا للوجود التي ينسخها عالم التغير المستمر. لكن كانط يرى أن المقولات ليست تركيبة للواقع بل لوعينا، وأذهاننا. وهي ذات أهمية أبستمولوجية أو معرفية بالنسبة لنا؛ وليس لها أي أهمية ميتافيزيقية أو

أنطولوجية فيما يتعلق بالوجود الواقعي. وهكذا، نستطيع أن نعرف أن قوانين الطبيعة سوف تظل صادقة ويقينية؛ نظرًا لأن تصوراتنا العقلية الكلية والضرورية هي التي تقوم بتركيبها.

المظاهر (أو الظواهر) والأشياء في ذاتها

لكن اليقين الذي تقدمه تصورات أو مقولات الذهن له ثمن ولابد من دفعه — وهو أن القوانين السببية للعلوم هي التي تقرر الروابط الضرورية وليس مجرد تداعي أو ترابط الأفكار — كما زعم هيوم في شكه؛ ولابد من دفع ثمن اليقين من صدق قوانين الطبيعة مستقبلاً. والثمن الذي يتعين علينا دفعه نظير اليقين الذي تقدمه المقولات هو قدرتنا على معرفة المظاهر (الظواهر) فحسب، والأشياء كما تبدو لنا عن طريق هذه التصورات الخالصة. أما الأشياء في ذاتها أو الأشياء المستقلة عن تصوراتنا، فلا نستطيع معرفتها على الإطلاق.

الانقلاب الكانطي في الفلسفة

وقد تعارض الانقلاب الفلسفي الجديد الذي أحدثه كانط مع اختزال هيوم للمعرفة في الانطباعات الحسية. وكانت حجة كانط الرئيسية ضد هيوم أن المعرفة أمر مركب ومعقد. والمعرفة لا تتكون من العنصر الحسي فحسب، حيث يكون العقل سلبيًا، بل ومن عنصر عقلي أيضًا ممثلاً في الاثنى عشر تصورًا من التصورات العقلية الخالصة للذهن التي يستخدمها العقل بطريقة فعالة ونشطة في تركيب وتوحيد وتنظيم الصيرورة الحسية وتحويلها إلى أشياء ذات كيفيات أو صفات، وإلى علل ومعلولات. وبهذين المكونين للمعرفة، تمكن كانط من إيجاد أدوار للعنصرين التجريبي والعقلي في نظريته الجديدة عن المعرفة. ويبرز كانط كواحد من أعظم الفلاسفة التأليفيين في تاريخ الفلسفة، حيث ألف بين الفلسفتين العقلية والتجريبية، هاتين الفلسفتين العظميين المتعارضتين في القرنين السابع عشر والثامن عشر.

ومن الملاحظ أن شيئًا غريبًا قد حدث لكانط في طريقه للرد على هيوم. فقد أنقذ كانط القوانين العلمية للطبيعة، وعلى الأخص علم الفيزياء النيوتني، من الشك الهدام عند هيوم، وذلك عن طريق إثبات أن الارتباطات الضرورية لقوانين نيوتن السببية تقوم على التصور السببي الضروري للعقل البشري. ولكن، ماذا فعل كانط؟ لقد اضطر كانط – لإنقاذ الحقيقة والمصداقية العلمية – إلى جعل القوانين العلمية تعتمد على العقل وتصوراته: واضطر للقول بأن النظام الذي تبرهن عليه القوانين النيوتنية ليس في الطبيعة، بل هو آت من التصورات الكلية والضرورية للعقل الإنساني.

وكان لزامًا على كانط القول بأن العالم الطبيعي الخارجي ذا الوجود المستقل لا يعطينا قوانينه، سواء من خلال الانطباعات الحسية كما زعم هيوم والتجريبيون أو من خلال التطابق مع أفكارنا العقلية الواضحة والمتميزة حسب قول ديكارت والعقلانيين. لقد اكتشف كانط أن الطبيعة لا تعطي العقل البشري قوانينها، لكن العكس هو الصحيح؛ فالعقل هو الذي يعطي الطبيعة قوانينه الخاصة – من خلال تصوراته الضرورية التي تنظم جميع المواد الحسية. وهذه هي التصورات التي تشكل وتنظم وتنشئ جميع تجاربنا ومعرفتنا بالطبيعة. ونذكر هنا عبارة كانط الشهيرة: «العقل مشرع الطبيعة». وهكذا، يتضح أن قوانين الطبيعة تعتمد على تصورات العقل البشري. ومع ظهور فلسفة كانط، أصبح النظام العالمي تابعًا للعقل، كما قال الفيلسوف الأمريكي س. ي. لويس C. I. Lewis.

وبذلك، نكون قد وضعنا أيدينا على أهم مغزى للتحول الفلسفي الجديد الذي أحدثه كانط. فهو تحول عن العالم الخارجي للطبيعة المستقلة إلى العالم الداخلي لنشاط وقدرات العقل كمفتاح لما نجربه ونختبره، وما نعرفه. وبعد كانط وامتدادًا لتأثيره، سوف يثبت أن أي شيء نختبره أو نعرفه يرجع جزئيًا إلى العقل نفسه، وإلى التصورات التي يستخدمها العقل في فهم الأشياء.

هل تعرف القول المأثور للمعالج النفسي بأننا نعيش في عالم من صنعنا؟ وأنه إذا كان عالمك باردًا وقاسيًا، فعقلك هو الذي يجعل العالم يبدو هكذا؟ وأنك إذا كنت تعلم كيف تغير تفكيرك، وتصوراتك ومواقفك، فسوف يبدو العالم مختلفًا في نظرك، وإذا به لم يعد باردًا

وقاسيًا؟ وعندما يتحدث أحد المؤرخين عن عالم توماس جيفرسون **Thomas Jefferson** أو عندما يتحدث أحد علماء الأنثروبولوجيا عن الهنود الزون **Zuni Indians**، فالمؤرخ وعالم الأنثروبولوجيا يقولان بأن عقل جيفرسون هو الذي صور له العالم كما بدا له، وأن معتقدات وقيم الزون هي التي تصور لهم العالم كما يرونه.

كل هذا بدأ بالتحول الفلسفي الكانطي الذي يكون فيه الموضوع دائمًا من خلق الذات بدرجة ما. وهذا التحول الكانطي فتح آفاقًا جديدة للفلسفة، والعلوم، والدراسات الإنسانية. وقد التزم هيجل وماركس في القرن التاسع عشر، وسارتر في القرن العشرين بوجهة النظر الجديدة هذه المعنية بطريقة تفسير وفهم عقولنا للأشياء وليس الأشياء في ذاتها. وننتقل الآن إلى هيجل، أعظم عبقرية فلسفية أنجبتها ألمانيا بعد كانط، وواحد من أعظم مؤسسي الفلسفة الغربية.

(١٦)

الواقعي هو العقلي

هل تعتقد بأن لديك نوعًا معينًا من الفلسفة لكونك أمريكيًا، أو هنديًا أمريكيًا، أو من أصل عرقي مجري أو صيني أو أمريكي لاتيني، أو لكونك امرأة، أو لكونك أسود؟ هل يؤثر الانتماء لجماعة اجتماعية معينة على فلسفة المرء؟ هل تثير الجماعات الاجتماعية المختلفة وجهات نظر فلسفية مختلفة عن العالم من حولنا وطرقًا مختلفة لفهم الواقع؟ إذا كان هذا هو رأيك، فأنت تتفق مع هيجل وماركس وسارتر الذين يتخذون نفس الموقف على إثر التحول الكانطي في الفلسفة والقائل بأن كل ما نجربه أو نختبره أو نعرفه يرجع جزئيًا إلى عقولنا وطريقة تفكيرنا.

وفي العالم الحديث. غالبًا ما كان يلاحظ أن فرنسا، إنجلترا، ألمانيا – تلك التجمعات القومية الثلاثة الكبرى – قد قام كل منها بتطوير فلسفته الخاصة التي تميزه، ونظرته الفلسفية الخاصة إلى العالم. فنجد المذهب العقلي الأوروبي ***Continental rationalism*** في فرنسا حيث نشأ وظل الفلسفة النموذجية لفرنسا، ومثله الأعلى الفيلسوف الفرنسي ديكارت؛ والفلسفة التي عادة ما يطلق عليها المذهب التجريبي البريطاني ***British empiricism*** في إنجلترا، وأبرز أمثلته هيوم. وبالمثل، فقد نشأ في ألمانيا، ابتداءً بكانط والرومانسيين، نوع من الفلسفة التي ينظر إليها على أنها ألمانية الملامح، ولهذا السبب فعادة ما يطلق عليها المذهب المثالي أو المثالية الألمانية ***German idealism***، وأبرز أمثلتها هيجل.

حياة هيجل

ولد جورج فيلهيلم فريدريش هيجل Georg Wilhelm Friedrich Hegel (١٧٧٠-١٨٣١) بمدينة شتوتجارت Stuttgart في جنوب ألمانيا، في نفس العام الذي ولد فيه الموسيقار الألماني بيتهوفن Beethoven والشاعر الرومانسي الإنجليزي وردزورث Wordsworth. وكان هيجل الابن الأكبر من بين ثلاثة أبناء لأسرة من الطبقة المتوسطة. وكانت جذور عائلته نمساوية. وكغيرهم من البروتستانت في القرن السادس عشر، هاجرت الأسرة هربًا من الاضطهاد الكاثوليكي في النمسا إلى حيث الملاذ الآمن في الأراضي البروتستانتية اللوثرية في ألمانيا. وكان والد هيجل موظفًا حكوميًا صغيرًا. وكانت أمه شديدة الذكاء، وقد أوتيت من العلم ما لم يؤت لامرأة أخرى في ذلك الزمان والمكان. وحصل هيجل على التعليم التقليدي لأبناء طبقته آنذاك، وبعد تخرجه من مدرسة شتوتجارت الثانوية في أكتوبر من عام ١٧٨٨، التحق بالمعهد الديني الشهير بجامعة توبينجن University of Tubingen لدراسة اللاهوت على أيدي القساوسة البروتستانت. ويقع المعهد اللاهوتي الإنجيلي بتوبينجن بمبنى دير أوغسطيني قديم على منحدر صخري شاهق يطل على نهر نيكار Neckar، وتحيط به التلال، وترى قمم جبال الألب التي تغطيها الثلوج للناظر من بعيد. وفي العام الدراسي ١٧٩٠-١٧٩١ في توبينجن، شاركه في السكن الجامعي كل من هولدرلين Holderlin، الذي أصبح فيما بعد واحدًا من كبار شعراء ألمانيا، وشيلنج Schelling الذي سرعان ما أصبح من أشهر الفلاسفة المثاليين، السابقين على هيجل، في ألمانيا.

وأعقبت مرحلة توبينجن سنوات طوال عجاف، كافح خلالها هيجل كفاحًا مريرًا للحصول على لقمة العيش واستكمال مراحل تطوره كفيلسوف. وكانت أول وظيفة جامعية لهيجل كفيلسوف في جامعة يينا Jena، من ١٨٠١ حتى ١٨٠٧، حيث بدأ العمل كمحاضر وكان يحصل على أجره من الطلاب الذين يحضرون محاضراته. وابتداء من عام ١٨٠٢، وعامًا بعد عام، ظل هيجل يعلن عن كتابه الذي سيصدر قريبًا. ونظرًا لتأخره طويلاً، فقد أغضب ناشره واضطر في نهاية الأمر إلى الانتهاء من كتابه في أكتوبر من عام ١٨٠٦ بينما

كان جيش نابليون يهاجم مدينة يينا. ويقال إنه كتب الصفحات الأخيرة من الكتاب ليلة ١٢-١٣ أكتوبر، وهي الليلة التي شهدت المعركة الأخيرة في يينا والتي ألحق فيها الجيش الفرنسي بقيادة نابليون الهزيمة بالجيش البروسي وفتح بروسيا، أقوى أقاليم ألمانيا آنذاك. وفي ١٣ أكتوبر من عام ١٨٠٦، استولى نابليون على مدينة يينا. وكتب هيجل عن ذلك الحدث إلى أحد أصدقائه المحسنين إليه بكلمات تنم عن عبادة البطل لنابليون:

> رأيت الإمبراطور – روح العالم – منطلقًا على صهوة جواده لاستطلاع المدينة؛ إنه إحساس رائع حقًا أن ترى شخصًا كهذا، متواجدًا بكليته هنا وفي مكان واحد، منفرج الساقين فوق جواد واحد، ومع ذلك فهو يبسط يديه على العالم ويحكمه...

وبعد مضي أسبوع واحد، وفي ٢٠ أكتوبر، تعرض منزل هيجل للنهب على أيدي الفرنسيين الغزاة. ولم يكن هناك فصل دراسي شتوي لهيجل، ففقد بذلك وظيفته الأكاديمية في جامعة يينا. ورغم ذلك، استطاع هيجل الانتهاء من كتابه «*فينومينولوجيا (أو ظاهريات) الروح*» *Phenomenology of Spirit*. وينظر إلى هذا الكتاب الآن على أنه نموذج لكتابات هيجل الشاب، على عكس كتابه «*فلسفة الحق*» *Philosophy of Right* (نشر في عام ١٨٢١) الذي يعد مثالاً لمؤلفات هيجل الناضج أو المتأخر. ويعد هذا الكتاب واحدًا من أعظم الأعمال العبقرية التي أنتجتها الحضارة الغربية – لكنه صعب الفهم، ومن المستحيل تقريبًا استيعاب بعض أجزائه. (وقد احتج بعض النقاد بأن غموضه متعمد).

مصادر هيجل الفلسفية

بادئ ذي بدء، كانت هناك العقلانية الفرنسية والتجريبية الإنجليزية، ومن ورائهما فلسفة كانط التي ألفت بينهما فجاءت متوجة لفلسفة التنوير. لكن فلسفة أخرى أحدث عهدًا كانت قد ظهرت في ألمانيا، وأطلق عليها الفلسفة الرومانسية.

الرومانسية الألمانية

ماذا كانت الرومانسية الألمانية؟ هي حركة ثورية في مجالات الأدب، الفلسفة، الفنون المرئية وليس في عالم السياسة. وكانت تعبر عن نظرة جديدة تمامًا إلى العالم نشأت مع الفورة العظيمة للطاقة الإبداعية من جانب الفنانين والمفكرين الألمان الذين رفضوا فلسفة التنوير كفلسفة قاصرة على العقل وخاضعة له – عن طريق الرياضيات، والمنطق، والقوانين العلمية ذات الصيغ الرياضية، والحقوق الطبيعية المجردة. وتحرروا من أوهامهم بفضل الوعود بتقدم وكمال الجنس البشري التي جاء بها عصر التفاؤل.

١ ـ الطريق الباطني

فماذا إذن قدمت الرومانسية كبديل لفلسفة التنوير؟ لقد استمدت الرومانسية قوتها من التحول الذي أحدثه كانط في مسار الفلسفة، مما أتاح للرومانسيين الألمان سلوك «الطريق الباطني» إلى الحقيقة، وفتح أمامهم آفاقًا فلسفية جديدة حيث الطريق إلى الحقيقة يمر عبر العالم الباطني الذي يفرض فكره على الموجودات في العالم الخارجي. فالعالم الباطني للنفس، وليس العالم الخارجي للعلوم الطبيعية، هو سبيل الوصول إلى اليقين ومدلول الحالة الإنسانية. ومثلما فعلت الوجودية الفرنسية في القرن العشرين، فقد استخدمت الرومانسية الألمانية في مطلع القرن التاسع عشر الأدب – كالرواية والشعر والمسرح وفن المقال والقصة القصيرة – للتعبير عن أغوار النفس البشرية والمشاعر والأحاسيس الإنسانية، ومعارضة الفلسفات التي تتجاهلها.

٢ ـ البحث عن شمولية التجربة

زعم الرومانسيون أن العلم لم يستطع كشف جميع تعقيدات الوجود الإنساني وخبايا العالم الواقعي. إنها شمولية التجربة بأفراحها وأحزانها، نموها وتغيرها، مفارقاتها وإنجازاتها مما كان يتوق إليه الرومانسيون ويطلبونه حثيثًا، وما كانوا يطالبون الفلسفة

بالسعي إلى فهمه. وهم يرون أننا لكي نفهم العالم، لابد أن نعتمد على التجربة كما نعيشها وألا نكتفي بالمدركات الحسية التجريبية أو الأفكار العقلية الواضحة والمتميزة. ويجب علينا استكشاف المناطق المعتمة والخفية داخل أنفسنا، ومعرفة عوالم الشعور والخيال؛ وكشف الروح الإنسانية وكيفية ارتباطها بالطبيعة، والمجتمع، والتاريخ، والله. ويجب على الفيلسوف ألا يتقيد بالحدود الضيقة للعلوم، وأن يبحث دائمًا عن الزهرة الزرقاء التي جعل منها الشاعر نوفاليس Novalis رمزًا للتعبير عن حب الجمال والحنين إليه بلا حدود.

٣ـ أولية الإرادة

ومن وجهة نظر الرومانسيين، فالحقيقة العليا والطبيعة الإنسانية لا تعتمد على العقل بل على إرادة الفرد. والإرادة تناضل من أجل تحقيق الذات وتنشد اللا محدودية؛ وتسعى إلى شمولية التجربة والطبيعة والتاريخ والثقافة للارتقاء مـن المحدودية البشرية إلى اللا محدودية الإلهية. وهي تكافح باستمرار، كما فعل «فاوست» Faust في مسرحية جوته Goethe، لبلوغ الكمال. وهذا الاشتياق الرومانسي للوصول إلى الكمال واللا محدودية عن طريق التجربة هو الذي جعل فاوست يبيع روحه للشيطان.

٤ ـ الطبيعة كروح

احتج الرومانسيون بأن الشيء الحقيقي هو الشيء الروحي وليس المادي كما زعم فلاسفة التنوير. والطبيعة، في أدب الرومانسيين، ذات معنى روحي. والطبيعة ليست آلة ميكانيكية عملاقة تعمل وفقًا لقوانين نيوتن، لكنها روح حية ذات إرادة هائلة، وهي أعظم معلم. والحكمة في التقارب مع الطبيعة والارتباط بها — وهذه هي رسالة الشاعر الرومانسي الإنجليزي وردزورث عندما يقول:

إن نبضة واحدة من غابة ربيعية

قد تعلمك عن الإنسان، وعن شر الأخلاق، وعن الخير

أكثر مما يستطيع الحكماء كافة

وخلف الظواهر الطبيعية، يعرف الشاعر الرومانسي بحدسه أن هناك إرادة عظيمة وقوة روحية. ويرى الرومانسيون أن الله هو روح الكون، وليس المهندس المصمم لآلة العالم كما زعم المؤلهة في عصر التنوير.

٥ ـ القطبية الرومانسية

امتدح الرومانسيون الثنائية ذات الوجهين، كما تتمثل في القطبية والمفارقة (كما لاحظنا في الثورة الفرنسية ونتائجها)؛ فهم يرون أن هذا هو ما يميز الأفكار والمشاعر الإنسانية، وتاريخ البشرية بأكمله. ويكمن المثل الأعلى للرومانسيين في تجربة وجهي أو جانبي القطبية كليهما، وتجنب الركود أو الجمود وأحادية التفكير، حتى لا يصبح المرء أسيرًا لطريقة تفكيره أو أسلوب حياته، مع التأكيد على ضرورة السعي الدائم لتحقيق اللا محدودية. وكما قال «فاوست» كما صوره جوته: «طالما أنا ساكن راكد، فأنا مستعبد».

صياغة الميتافيزيقا الهيجلية

عندما التحق هيجل بالمعهد اللاهوتي الإنجيلي في توبينجن، حيث درس الفلسفة واللاهوت لمدة خمس سنوات، كانت أفكار الرومانسية السامة قد انتشرت في كل مكان. فإلى أي من وجهات النظر والمناهج الفلسفية الثلاثة القائمة آنذاك ينحاز هيجل: الرومانسية وفلسفة الروح والإرادة والنزعة القطبية اللا نهائية؛ أم إلى العقلانية أم التجريبية التي تؤمن كل منهما بالعلم والتقدم والحقوق الطبيعية للفلاسفة الفرنسيين؛ أم إلى فلسفة كانط؟ وتتلخص الإجابة في أن هيجل سوف يدمج عناصر من جميع هذه الفلسفات في فلسفته.

لقد تأثر هيجل بالرومانسية رغم هجومه المتكرر عليها. وكان يبحث عن فلسفة غير مقيدة بحدود، تشمل جميع التجارب والخبرات الإنسانية، تدمج كافة المعارف: العلوم والتاريخ والدين والسياسة والفن والأدب والعمارة. ولكن، كيف يجمع كل هذه الخبرات في نظام فلسفي واحد؟ وكيف يضعها في نظرية منطقية واحدة؟ وقد تحقق له ما أراد عن طريق

مفهوم العقل أو الروح المطلق. وكيف يجمع كل هذه الخبرات بما فيها من هدم إبداعي لا ينتهي وصراعات وتناقضات ونتائج غير مقصودة وتوفيقات وصراع متجدد، باعتبارها صفات ثابتة ودائمة لكافة جوانب الواقع؟ وقد تمكن من تحقيق ذلك عن طريق نظريته في الجدل.

لكن هذه الفلسفة الشاملة التي تبغي فهم الحقيقة هي فلسفة ميتافيزيقية تعنى بدراسة طبيعة الوجود. وهنا، يقع هيجل في مشكلة: هل الميتافيزيقا لا تزال ممكنة؟ وقد اتخذ التجريبيون، بدءًا من جون لوك، موقفًا متشددًا تجاه الميتافيزيقا. ويرى التجريبيون أن الميتافيزيقا تأتي بمزاعم متكلفة ومبالغ فيها عما إذا كان الوجود واحدًا أو كثيرًا، ماديًا أو ذهنيًا، دائمًا أو متغيرًا باستمرار. وهذه العبارات، كما قال لوك، لا تعطي إجابة عن السؤال التجريبي: كيف تعرف؟ وعلى أي ملاحظة أو بيانات يقوم زعمك؟ كما قام لوك بطرح السؤال الأكثر أهمية: هل العقل الإنساني مهيأ لمثل هذه الرحلات الميتافيزيقية في قلب الواقع أم أن هناك حدودًا لما يمكن للعقل معرفته؟ وكانت نصيحة لوك لباقي الفلاسفة: لا تحاولوا بناء نظام ميتافيزيقي عظيم، ويكفيكم العمل في تنقية الميتافيزيقا القديمة من الشوائب والنفايات. وواصل هيوم الهجوم التجريبي على الميتافيزيقا، معتبرًا إياها عديمة الفائدة كمعرفة وبلا معنى، وعاجزة عن اجتياز الاختبار التجريبي للمعرفة والمعنى — نظرًا لأن الأفكار الميتافيزيقية غير مستمدة من انطباعات حسية. كما يقول هيوم بأن الميتافيزيقا تحاول تجاوز حدود الفهم الإنساني المقيد بالانطباع الحسي، وأنها مجرد وهم، ولذا فهي غير ممكنة ويجب التخلص منها وإلقاؤها في النار. وبعد ذلك، تنتقل الفلسفة الغربية إلى كانط الذي يقف ضد ريبية هيوم ويدافع عن يقين العلم مشيرًا إلى المقولات القبلية للعقل على أنها الشروط الضرورية والكلية للمعرفة العلمية. ورغم ذلك، وكما رأينا، فقد كان لليقين الذي نسبه كانط للمعرفة العلمية ثمنًا باهظًا تمثل في عدم قدرتنا على معرفة حقيقة الأشياء؛ فنحن لا نعرف من الأشياء سوى ظاهرها عن طريق المقولات الكلية والضرورية للفهم الإنساني. ولا نستطيع معرفة حقيقة الأشياء في ذاتها، مستقلة عن المقولات التي تمكننا من فهمها. ورغم ذلك، فالميتافيزيقا هنا محاولة لمعرفة الأشياء على حقيقتها، ودراسة الوجود المستقل.

ونظرًا لأن كانط يزعم أننا غير قادرين على معرفة الأشياء في ذاتها، فالميتافيزيقا بالنسبة لكانط أمر مستحيل، وأن طبيعة الوجود التي تحاول الميتافيزيقا معرفتها غير معروفة لنا.

وقد أعلن التجريبيون وكانط أن الميتافيزيقا غير ممكنة. فما هو السبيل المتاح إذن أمام هيجل للوصول إلى ميتافيزيقا للتجربة الإنسانية الشاملة؟ لقد منح التحول الكانطي في الفلسفة الأسبقية والأولية للعقل، جاعلاً منه مشرع الطبيعة، بحيث أصبح كل ما نعرفه يرد جزئيًا إلى تصوراتنا الخاصة. لكن كانط فرض قيودًا صارمة على هذه التصورات. وصار من المستحيل إنشاء ميتافيزيقا، تنشد معرفة الوجود الكلي، من خلال هذه التصورات.

ويرى هيجل أن الميتافيزيقا ممكنة. ورغم قبوله بأسبقية التصورات العقلية عند كانط في تحديد ما نعرفه، فقد أبدى هيجل ثلاثة اعتراضات على القيود التي فرضها كانط على التصورات الخالصة: الأول، رفضه أي تحديد لعدد الأفكار أو المفاهيم. ثانيًا، معارضته لقصر استخدامها على التجربة الحسية. ثالثًا، إنكاره لحصر المعرفة المكتسبة عن طريق المقولات في معرفة الظاهر فقط. وقال هيجل بأن المقولات تتصل بالواقع، وهذه التصورات تنبئنا عن الوجود ذاته.

ويمكننا الآن أن ندرك ما يرمي إليه هيجل – فهو يريد تأسيس فلسفته على آراء كانط والتحول الكانطي في الفلسفة، والأسبقية التي أعطاها كانط للتصورات العقلية الخالصة. ويرغب هيجل في الإبقاء على هذه الأسبقية للتصورات على الانطباعات الحسية. كما أنه يريد الاستفادة من الرومانسيين في بناء فلسفته حتى يكون متوسعًا وغير محدود مثلهم، ويدمج في فلسفته إحساسهم الجديد والحديث بتنويعات التجربة النفسية والدينية والتاريخية والثقافية والإبداعية والأنواع الجديدة المتعددة من المعرفة. ولذا، فهو يريد استخدام التصورات العقلية بلا قيود لفهم هذا التنوع الهائل للتجربة والمعرفة. كما يرغب أيضًا في أن تشتمل فلسفته على ما في الرومانسية من معارضة وصراع وسخرية وتناقض ومفارقة؛ وأن يعبر عن الإحساس الجديد – في أعقاب الثورة الفرنسية – بالتحول التاريخي. ولتحقيق هذه الأهداف، ودمج الحقيقة الكامنة في العقلانية والتجريبية كان على هيجل وضع نظرية جديدة عن الوجود تقوم عليها ميتافيزيقيته.

فما هي النظرية الجديدة للوجود التي أسسها هيجل؟ لقد وجد هيجل طريقة يجمع بها شتات الروح الإنسانية في نظرية واحدة؛ وجملة المفاهيم والتصورات المستخدمة في كافة المعارف والفنون والعلوم والدين والفكر السياسي والتاريخ في العقل المطلق أو الروح المطلق أو الله وهو الحقيقة العليا. وبذلك، فالوجود هو مجموعة هائلة ومعقدة من الأفكار والتصورات العقلية التي تشكل العقل المطلق أو الروح المطلق أو الله. والشيء الحقيقي – كما يقول هيجل – هو العقلي والعقلي هو الحقيقي. وشمولية الفكر هذه تكون مطلقة، وتميز الروح المطلق في مقابل العقول المحدودة كعقولنا؛ وهذا هو العقل الموضوعي المغاير للعقول البشرية التي تتصف بالذاتية.

الميتافيزيقا الهيجلية: المثالية المطلقة

لقد تعرفنا على نظرية هيجل عن الواقع، النظرية الميتافيزيقية للمثالية المطلقة. والمذهب المثالي أو المثالية idealism هو الاسم الذي يطلق على ذلك النوع من النظريات الميتافيزيقية، القائل بأن الوجود له خصائص العقل أو الفكر، وأن الواقع عقلاني أو منطقي أو روحي. والمثالية المطلقة هي إحدى أنواع المثالية.

١ ـ الواقع بوصفه كلية الحقيقة التصورية

المثالية المطلقة هي الزعم بأن الواقع يكون عقلانيًا، وكلية تصورية، وأن الواقع عقل مطلق، أو عقل الله، وهو بنية متكاملة وشاملة من الحقائق التصورية.

٢ ـ الواقع بوصفه عقلاً مطلقًا

يرى هيجل أن الوجود عقل مطلق يتكون من جملة شاملة من الحقائق التصورية التي تتجلى في جميع مجالات الخبرة والمعرفة الإنسانية، من المنطق إلى الفيزياء إلى الأحياء، ومن التاريخ والسياسة إلى الفن والدين والفلسفة.

٣ ـ «الحقيقي هو العقلي، والعقلي هو الحقيقي»

الواقع هو بنيان عظيم من التصورات العقلية. ومثل أفلاطون، فإن هيجل يزعم بأن الشيء العقلاني، أي التصور والفكرة – هو ما يكون واقعيًا. وبعبارة هيجل الشهيرة: «الحقيقي هو العقلي، والعقلي هو الحقيقي». ويعرض هيجل من خلال تفاصيل عيانية هذه الرؤية الخصبة للعقل المطلق، أي الروح المطلق أو الله على أنه الوجود والحقيقة المطلقة والذي يكشف عن نفسه لعقولنا المحدودة في كافة مجالات المعرفة الإنسانية. وقد تتفق مع هيجل في أن التجريبية سطحية، وأن المثالية المطلقة تقدم ما تتوق الروح الإنسانية إلى فهمه: معنى التجربة الإنسانية، وشمولية الحقيقة المراد العثور عليها في الفنون والعلوم والتاريخ والدين والسياسة. وقد تتفق أيضًا مع هيجل بشأن طبيعة الوجود، ذلك أنك عندما ترغب في فهم الواقع الذي يتعين عليك مواجهته والتعايش معه في عملك، وفي أسرتك، وفي التوترات السياسية التي تطالعها في الأخبار اليومية، تكتشف أنك مضطر إلى التفكير في هذه الأشياء، وفهم معانيها وما تنطوي عليه من مفاهيم وتصورات نفسية أو اجتماعية أو سياسية. ولن تتمكن من حل مشكلات حياتك تلك عن طريق مجموعة من الانطباعات الحسية الهيومية.

٤ ـ الموضوع الواقعي
«مفهوم على نحو أعمق»

يمكنك القول بأن هيجل محق في أن الشيء الحقيقي هو الشيء المعقول. ولكن، ماذا عن الموجودات الواقعية في العالم، والعوالم الشاسعة للطبيعة المادية والعضوية، والمجتمعات الإنسانية؟ ويجيب هيجل بأن واقع التصورات أو المفاهيم العقلية «ليس موضوعًا آخر غير الوجود، فهو نفس الموضوع ولكنه مفهوم على نحو أعمق.» وتزعم المثالية المطلقة فهم الوجود لاكتشاف الحقيقة العقلية التصورية وهي جوهره أو نواته.

ويمكنك أن تلحظ هنا فارقًا مهمًا بين نظرية أفلاطون عن الصور أو المثل ونظرية هيجل عن التصورات: فالأفكار الأزلية والثابتة عند أفلاطون ذات وجود منفصل ومستقل

في عالمها العقلي الخاص، وهذا ما يميزها عن عالم المحسوسات المتغير باستمرار. ومع ذلك، فقد أوجد الانفصال بين الصور أو المثل الأبدية وعالم المحسوسات صعوبة بالنسبة لفلسفة أفلاطون، وهو ما لاحظه أفلاطون نفسه: كيف يمكن تفسير العلاقة بين المثل أو الصور الثابتة للعالم المعقول والموجودات المتغيرة في العالم المحسوس؟ أما هيجل، فيرى أن التصورات أو الأفكار العقلية ليس لها وجود منفصل ومستقل بمعزل عن العالم العياني للأشياء لكنها تشكل نواته العقلية. وبذلك، يتجنب هيجل الوقوع في مشكلة أفلاطون، لكنه يوجد مشكلة خاصة به. فإذا كان التصور الحقيقي هو التصور العقلي فقط دون غيره، ألا تكون الأشياء الطبيعية العيانية والقابلة للملاحظة غير معقولة وغير واقعية؟ وإذا لم يكن لها وجود، كيف يمكن تفسيرها والنفاذ إلى جوهرها العقلي؟

٥ ـ الوجود يمكن معرفته من خلال بنيته العقلية القابلة للفهم

يمكنك أن تلحظ مدى شدة إنكار هيجل لزعم هيوم وكانط بأن الواقع لا يمكن معرفته. وهيجل بوصفه فيلسوفًا عقلانيًا يشبه أفلاطون في ثقته بنفسه. وبالنسبة لهيجل «فكل ما هو موجود معقول». ويقصد بذلك أن لكل شيء بنية أو جوهرًا عقليًا يمكن للعقل فهمه بقوة تصوراته ومرونتها. ويمكن معرفة كل جانب من جوانب التجربة الإنسانية من خلال بنيتها العقلية الأساسية.

٦ ـ العقل المطلق «كوحدة في التنوع»

العقل المطلق هو وحدة كلية وشاملة لكافة الحقائق العقلية، بحيث يغطي جميع مجالات الخبرة والمعرفة – ومع ذلك، فهو ينظم كل هذا التنوع في وحدة مترابطة ومتماسكة. والعقل المطلق، كما يقول هيجل، هو الوحدة في الاختلاف، وهوية واحدة تجسد كل هذه الاختلافات، وهو الواحد الذي يشمل الكثرة.

٧ـ وظيفة الميتافيزيقا: إظهار تنوع عناصر الواقع، وحدودها وروابطها المشتركة في وحدة كلية

يقول هيجل إن العقل المطلق هو الواقعية (أو الواقع) الوحيدة التي تكشف عن نفسها لنا في المفاهيم والأفكار المرتبطة بكافة مجالات التجربة الإنسانية. وتتضح الجوانب المختلفة لهذا الواقع في المجالات المختلفة للخبرة البشرية. ويعلن هذا الواقع المفرد عن نفسه في تجاربنا العادية، في المنطق والعلوم الطبيعية، وفي علم النفس، والسياسة والتاريخ، وفي فن التصوير والشعر والعمارة، وفي الدين والفلسفة. ونحن نفهم الفيزياء والفن وعلم النفس، وتتكون لدينا نظرة صادقة إلى الواقع من خلال الأفكار والتصورات المستخدمة في كل من هذه المجالات. لكنها نظرة جزئية، محدودة وناقصة؛ فالفيزياء، على سبيل المثال، تكشف جانبًا واحدًا مهمًا من الواقع، وليس الواقع بأكمله. (وهنا نسمع صوت الرومانسيين). فوظيفة الميتافيزيقا، أي لكلِ نظرية تفسر الواقع في مجمله، هي تحديد كافة أبعاد أو جوانب الواقع، وجميع الطرق المؤدية إلى فهم الواقع بتنويعاته وتعقيداته الكبيرة عن طريق تصوراتنا وأفكارنا، وإظهار حدود كل بعد من أبعاد الواقع وكيفية ترابطها.

وهذا هو معنى الواقع عند هيجل – فالواقع هو الحقيقة الكاملة التي نفهمها عن طريق تصوراتنا العقلية. والواقع هو الحقيقة المطلقة، وهو مجمل كافة الحقائق الجزئية المحدودة وبنيتها. والواقع (أو الوجود الواقعي) – بمفهومه الصحيح – هو الوحدة الشاملة لحقائق العقل المطلق. وترتبط هذه الرؤية المثيرة للحقيقة المطلقة والكلية بمنهج الديالكتيك أو الجدل الشهير الذي نعرض له فيما يلي.

نظرية الجدل عند هيجل

الديالكتيك أو الجدل واحد من أقدم المفاهيم الفلسفية. وكان أول ظهوره في الفكر الإغريقي المغرق في القدم، قبل سقراط بأكثر من خمسمائة عام، حيث كانت نظرية «العناصر الأربعة» المتضادة دائمًا – التراب والهواء، النار والماء – التي يتكون منها العالم

الحقيقي. وفي مرحلة لاحقة، وقريبًا من زمن سقراط، كتب هرقليطس يقول إن كل شيء يتحول إلى نقيضه. والجدل عند سقراط نفسه يعني استخدام الحجة لجعل الخصم يناقض نفسه في سياق المنهج السقراطي الشهير، وعندئذ يقوم سقراط بحل التناقض واستخراج التعريف الصحيح. وفي جمهورية أفلاطون، كان الجدل أعلى مستويات المعرفة والمرحلة التي نتغلب فيها على التعارض أو التناقض. ومرحلة المعرفة التي يطلق عليها أفلاطون الجدل هي المرحلة التي تتضح فيها المثل أو الأفكار ويعرف كل منها بحقيقته الثابتة وعلاقة كل منها بالآخر وبفكرة الخير. وهيجل هو أستاذ الجدل؛ فقد قام بدمج أفكار هرقليطس وسقراط وأفلاطون في نظريته، وقدم لنا أعظم النظريات الجدلية قوة وتكاملاً وطموحًا.

فماذا يعني هيجل بالجدل؟ إن الجدل عند هيجل هو تركيب أو تأليف الأضداد. فكل فكرة أو مفهوم نفكر فيه يظهر لنا حدوده ابتداء ثم يقودنا إلى ضده ونفي ذاته. ولذا، فالديالكتيك أو الجدل، بمفهوم هرقليطس للتعارض أو التضارب أو الاستقطاب أو التناقض هو ما يميز الفكر الإنساني.

وكمثال على تحول كل فكرة إلى ضدها، نذكر هرقليطس في الفلسفة اليونانية القديمة وزعمه بأن كل شيء يتغير. فبمجرد التفكير في فكرة هرقليطس بدأت تظهر قصورها وتتحول إلى ضدها تمامًا في قول بارمنيدس بأنه ما من شيء يتغير، وأن الوجود ثابت أبدًا ولا يتغير. وهذا هو التعارض أو التضارب أو التناقض أو الاستقطاب الجدلي بين هرقليطس وبارمنيدس.

ويطلق هيجل على الفكرة الأولى، فكرة هرقليطس، «القضية» ***thesis*** ويطلق على الفكرة الثانية، فكرة بارمنيدس، التي ظهرت لتعارضها «نقيض القضية» ***antithesis***. ويشير هيجل إلى أن الصراع بين القضية ونقيضها، ضمن هذا التضارب والتعارض، يمكن التغلب عليه. وأخيرًا تنشأ، عندما نفكر مليًا في هذا التضاد والتضارب، فكرة جديدة تحل التناقض وتوحد الأفكار المتضادة وتأخذ منها أفضل ما فيها. ويطلق هيجل على هذا المفهوم الثالث «المركب» ***synthesis***. وقد قدمت لنا فلسفة أفلاطون «المركب» الذي يجمع بين «قضية» هرقليطس و«نقيض القضية» بارمنيدس. واحتفظ أفلاطون بفكرة هرقليطس

عن التغير، لكنه قصرها على العالم المحسوس. واحتفظ أفلاطون أيضًا بفكرة بارمنيدس عن عدم التغير، لكنه قصرها على العالم المعقول. وقد قام أفلاطون بالتوحيد أو التأليف بين «القضية» و«نقيض القضية» في فلسفته الخاصة التي كانت أكثر نضجًا وصدقًا من الفلسفتين السابقتين.

ويتألف الجدل عند هيجل من ثلاث مراحل أو لحظات، ولذا يطلق عليها الثلاثية triadic. وتنتقل عمليته الديالكتيكية أو الجدلية من المرحلة أو اللحظة الأولى (القضية) إلى المرحلة أو اللحظة الثانية التي تنفي أو تعارض أو تناقض المرحلة الأولى (نقيض القضية)؛ ويتم التغلب على هذا التعارض في المرحلة الثالثة وينشأ مفهوم جديد وهو (المركب) حيث تنبثق الحقيقة الأسمى والأرقى من المرحلتين السابقتين. ويقوم المركب بثلاث وظائف:

١- إنهاء التضاد والصراع بين القضية ونقيضها.

٢- المحافظة أو الإبقاء على عنصر الحقيقة داخل القضية ونقيضها.

٣- تجاوز التعارض والارتقاء بالصراع إلى حقيقة أسمى.

وهذه العملية الثلاثية في الجدل، كما يقول هيجل، لا تقتصر على تاريخ الفلسفة. فهي بعيدة كل البعد عن ذلك. وبالنسبة لهيجل، فإن الجدل بوصفه العملية الثلاثية للجمع أو التأليف بين الأضداد هو إيقاع ونغم الواقع في مجمله. فالحقائق العقلية التي تقوم عليها كافة مجالات الخبرة والمعرفة الإنسانية ليست ساكنة وجامدة، لكنها في حركة جدلية من القضية إلى نقيضها إلى المركب التأليفي منهما. والعقل المطلق، وهو الوحدة الشاملة لكل هذه المفاهيم والتصورات، يمر بمراحل كتلك تكشف لنا عن حقائقه بطريقة جدلية حتى تتضح تدريجيًا لعقولنا المحدودة مرحلة تلو المرحلة، من القضية إلى نقيض القضية إلى المركب منهما. ونحن بدورنا نستوعب هذه الحقائق التي تتجلى في معرفتنا المتطورة. ولذا، فكل ما يعرف في أية فترة تاريخية هو ما يظهره أو يفصح عنه العقل المطلق جدليًا في تلك الفترة.

وإذا قارنا النظرية الجدلية عند هيجل بالديالكتيك عند أفلاطون، سوف نجد بعض الاختلافات التي تسترعي الانتباه. (١) بالنسبة لأفلاطون، الهدف من الجدل – باعتباره

أعلى مستويات المعرفة — هو إزالة التناقضات. وبالنسبة لهيجل، لا يمكن التغلب على التناقض مطلقًا. ويرى هيجل أن توليد التناقض والتعارض، والأضداد والتأليف بينها هو طبيعة الفكر العقلاني ومن ثم طبيعة الواقع أو الوجود الواقعي ذاته. (٢) جدلية أفلاطون تنتج عنها الحقيقة الثابتة، الجامدة وصدق المثل أو الأفكار. لكن جدلية هيجل تنتج عنها الحقائق المتغيرة ديناميكيًا للتصورات. ويقدم لنا هيجل رؤية للعقل الديالكتيكي أو الجدلي الذي يتحرك ديناميكيًا عبر التوتر والتعارض والتضاد والاستقطاب والتناقض نحو الحل في مركب كلي. وتختلف نظرة هيجل إلى العقل الجدلي عن العقل عند أفلاطون الذي يستوعب المثل أو الأفكار الخالصة بهويتها وعلاقاتها المتبادلة؛ ومن النموذج الرياضي للعقل عند ديكارت والذي يعرف حدسيًا البديهيات ويستنبط النتائج الضرورية منها؛ ومن نظرية وجود نوعين من العقل، العلمي والتحليلي، وتنظيم العقل عند نيوتن، و«الضوء الطبيعي»، والعقل الحدسي عند لوك في عصر التنوير. (٣) جدلية أفلاطون تنتج مثلاً أو أفكارًا عقلية لا يحدها زمن، وغير مستمدة من العالم المنظور بل من العالم المعقول، وتمثل مجالاً متعاليًا من الحقيقة. ولكن، بالنسبة لهيجل، فإن الحقيقة التصورية تكون محايثة في الموجودات، وفي عمليات التغير في العالم، وتكون محدودة بزمن. إذن، ألا يترتب على ذلك أن العقل المطلق ليس عالمًا متعاليًا من الحقيقة لكنه مقيد بـ ومتأصل في عمليات التغير في العالم ومقيد بزمن؟ فكيف يمكن لهيجل الإشارة إلى العقل المطلق على أنه الله أو المطلق أو الوحدة الشاملة؟ ألم يحصر هيجل العقل المطلق في الفكر الجزئي والناقص والمتطور للعقل المحدود ليس إلا؟ فكيف يمكن أن نطلق على هذه الحقيقة المحدودة الجزئية والمتغيرة الله؟ ويظل هيجل غامضًا في هذا الموضع، وربما كان غموضه متعمدًا.

ورغم وجود فروق جوهرية بين جدلية أفلاطون وجدلية هيجل، إلا أن هناك أوجه شبه واتفاقٍ ذات أهمية بينهما. (١) كلاهما يعتبر جدليته المستوى الأعلى للمعرفة من حيث سعيها لفهم الواقع من خلال الحقائق العقلية الأساسية. وكلاهما ينظر إلى جدليته على أنها أسلوب أرقى وأعمق للتعامل مع الواقع من الإدراك الحسي أو منهج «الفهم» الذي يتبعه العلم ويعمل وفقًا له. (٢) يحذو هيجل حذو أفلاطون في استخدام المنهج الجدلي

لتأسيس فلسفة شاملة تقوم فيها التصورات والمفاهيم العقلية بالتنظيم والتأليف بين جوانب الحقيقة كافة في كل واحد، مترابط وذي معنى.

والجدلية خاصية جوهرية للواقع ذاته، ومنهج لفهمه في الوقت ذاته. وهي الحركة الإيقاعية للفكر والتاريخ الإنساني، والمنهج لفهمهما أيضًا. وسوف نتناول الآن المصير الجدلي للروح الإنسانية في رحلتها عبر التاريخ.

(١٧)

السيد والعبد

فينومينولوجيا الروح

أنت الآن في أواخر القرن العشرين. ولكن، ألست على اتصال بالعالم الذي تعيش فيه؟ هل تشعر باليأس من أن تكون لديك أدنى فكرة عما يعنيه كل ما حولك؟ وبحكمته، يجيبك هيجل بأنك تستطيع فهم العالم الذي تعيش فيه إذا فهمت جذوره في الماضي، وقوى التغير والتطور التي تمارس نشاطها بداخله.

وقد تناول هيجل هذا الموضوع في رائعته، «*فينومينولوجيا (أو ظاهريات) الروح*» *Phenomenology of Spirit*، التي تحاول فهم الروح الإنسانية في الوقت الحاضر عن طريق العودة إلى مراحل تطورها وجذورها في الماضي. ولا يقدم كتاب «فينومينولوجيا الروح» سيرة حياة شخص بعينه، لكنه يعرض سيرة الروح الإنسانية على مر القرون الطويلة التي شهدت تطورها ونموها ونضجها في كفاحها وتقييمها للأشياء وتفلسفها.

وسوف يضع هيجل بين يديك كافة وجهات النظر والديانات والرؤى الفلسفية العالمية التي اعتنقها البشر وآمنوا بها، وسوف يقدم الحقائق التي يزعمون أنهم قد اكتشفوها. كما يتساءل هيجل عن نوع الأشخاص المؤمنين بوجهات النظر هذه عن العالم، والظروف والملابسات التي تدفعهم لذلك. ويؤكد هيجل على أن أي فلسفة من الفلسفات في تاريخ الروح الإنسانية، متى تم التفكير بشأنها ومعايشتها، فهي تكشف عن قصورها وتثبت أنها مجرد حقيقة جزئية، أحادية الجانب ومشوهة وغير كافية. ونتيجة لذلك، فجميع الفلسفات غير

مستقرة، وعرضة للانقلاب والتحول ديالكتيكيًا أو جدليًا إلى وجهة النظر المضادة التي تعرض الجانب الآخر للقضية، اعتمادًا على ما تركته الفلسفة الأولى. ولكن، بمرور الوقت، سوف تصبح وجهة النظر المعارضة هذه أيضًا قاصرة ومحدودة وجزئية وأحادية الجانب في نفيها للفلسفة الأولى، وسوف تظهر وجهة نظر جديدة تؤلف بين الفلسفتين المتعارضتين في حقيقة أكثر اكتمالاً. لكن وجهة النظر التأليفية الجديدة، بمرور الزمن، سوف تكشف عن قصورها وسوف تنشأ وجهة نظر معارضة تؤكد قصورها وهلم جرا، حتى يتم التوصل إلى رؤية شاملة للحقيقة المطلقة.

١ ـ تاريخ الفلسفة

يبدأ هيجل مقدمته المعروفة لكتابه «فينومينولوجيا الروح» بالحديث عن تاريخ الفلسفة، كجزء أساسي من سيرة الروح الإنسانية. ويقول إنه في تاريخ الفلسفة، كانت هناك مذاهب فلسفية متعارضة تنافس وتصارع بعضها بعضًا، وكان كل منها يزعم التوصل إلى الحقيقة المطلقة، الوحيدة والمفردة وينكر صدق الخصم. وقد لاحظنا العداء المرير بين الفلسفات المتصارعة، ابتداء بالصراع بين فلسفتي هرقليطس وبارمنيدس، ومن بعده أفلاطون ضد السفسطائيين، ثم ديكارت ضد التجريبيين والمدرسيين الكاثوليك، وهيوم ضد ديكارت، وكانط ضد هيوم.

ويشير هيجل إلى أن ميل أتباع فيلسوف معين للاعتقاد بأنهم تلقوا الفلسفة الوحيدة الصحيحة منه، هو ما يجعلهم يعتبرون كل فلسفة أخرى كاذبة ويحاولون تدمير سمعتها. ويعبر هؤلاء الأشخاص المتحمسون عن الفكرة القائلة بأن الحقيقة الفلسفية قادرة على الوصول إلى صورة ثابتة وجامدة وساكنة ونهائية؛ وهم يعتقدون بأن فلسفة واحدة بعينها يمكن أن تبلغ هذه الحقيقة النهائية؛ وأنه لابد من الدفاع عن هذه الفلسفة ضد أي وجهات نظر معارضة. وهؤلاء الفلاسفة، يقول هيجل، لا يدركون أن الاختلاف بين الفلسفات – متى كان مصحوبًا بفهم جيد وكاف – لا ينم عن الصراع بل ينم عن تطور الحقيقة. ويجب عدم النظر إلى المذاهب الفلسفية المختلفة على أنها متنافرة ومتحاربة، ولكن كـ«عناصر في وحدة عضوية».

ويرى هيجل أن الفلسفة، شأنها شأن جميع الحقائق، ذات صفة عضوية مع وجود اعتماد وظيفي متبادل بين أجزائها كما في حالة الكائن الحي الذي ينمو. ولكي يعرض وجهة نظره العضوية هذه عن الفلسفة، اضطر هيجل إلى الإتيان بواحدة من أشهر استعاراته حيث يشبه تاريخ الفلسفة بشجرة حية، مثمرة، آخذة في النمو؛ ويشبه الفلسفات المختلفة بمراحل نمو البرعم والزهرة والثمرة. وبذلك، يمكن النظر إلى كل فلسفة من الفلسفات على أنها ذات أهمية كمرحلة من مراحل نمو الفلسفة، كبرعم أو زهرة أو ثمرة. ويختفي البرعم والزهرة لإفساح الطريق للثمرة؛ ولا نراهما كاذبين، ولكن كجزء من العملية العضوية. وقياسًا على ذلك، فليس هناك ثمة فلسفة كاذبة. وكل فلسفة من الفلسفات جزء ضروري من النمو العضوي ووحدة الفلسفة بأكملها. وبعبارة هيجل الشهيرة:

> يختفي البرعم عندما تتفتح الزهرة،
> ويمكننا القول بأن الأخير يدحض الأول؛
> وبنفس الطريقة، عندما تخرج الثمرة، يمكن
> تفسير وجود الزهرة كصورة كاذبة لوجود النبات؛
> ذلك أن الثمرة تظهر كطبيعتها الحقيقية مكان الزهرة
> ... لكن النشاط المستمر دون توقف لطبيعتها الخاصة
> الملازمة تجعلها في الوقت ذاته لحظات للوحدة العضوية،
> حيث لا يناقض كل منهما الآخر فحسب، بل حيث يكون
> كل منهما ضروري مثل الآخر تمامًا؛ وبذلك، فإن هذه الضرورة
> المتساوية لجميع اللحظات تشكل...حياة الكل. لكن التناقض
> كما هو حاصل بين المذاهب الفلسفية لا يراد فهمه بهذه الطريقة.

ومن المؤكد أن هيجل يقصد بذلك أن تلك هي بالضبط الطريقة التي يجب اتباعها لفهم الفلسفات المتضادة والمتصارعة. فكل منها يحل محل الآخر، لكنه لا يكذبه. وكل منها مرحلة ضرورية في نمو وتطور الحقيقة الكلية، والإثبات أو الكشف الجدلي للروح المطلق لنمو الروح الإنسانية المحدودة.

٢ ـ مذهب التعضون

كيف تأتَّى لهيجل رؤية الفلسفة من خلال هذه الاستعارة عن النمو البيولوجي والتغير التطوري؟ ولا يوجد ذكر لذلك عند ديكارت أو هيوم. والجواب على ذلك أنه عندما كتب هيوم رسالته، كان عالم العلم مقيدًا بالفيزياء النيوتنية. لكن ذلك كان في عام ١٧٣٨. والآن، نحن في عام ١٨٠٦، وقد حدثت بعض التغيرات الهامة في الحياة الفكرية في أوروبا في السنوات التي تخللت تلك الفترة. وفي المجال العلمي، كانت العلوم البيولوجية بادئة في التطور. وقد تأثر هيجل بأفكارها ومفاهيمها الأساسية عن الكائن الحي كوحدة ذات ترتيب هرمي للأجزاء التي يعتمد كل منها على الآخر، حيث كل جزء من الأجزاء (كالقلب، والكبد، والرئتين في الكائن الحي البشري) يلعب دورًا ضروريًا في المحافظة على حياة الكل. ومع ذلك، فالأجزاء لا توجد أو تعمل كذرات مستقلة. وعلى عكس ذلك، فكل منها يعتمد على الآخر، ويؤدي وظائفه لخدمة الكائن الحي ككل. وبذلك، يكون هيجل واحدًا من الأنصار الأُوَّل لمذهب التعضون *Organicism* القائلة بأن الكائن الحي، كوحدة متطورة للأجزاء ذات التسلسل الهرمي والتي يعتمد كل منها على الآخر لخدمة حياة الكل، هو النموذج لفهم الشخصية والمجتمعات الإنسانية ومؤسساتها، والفلسفة والتاريخ. ومنذ عصر هيجل فصاعدًا، سوف يتأثر الفكر الفلسفي في القرن التاسع عشر بهذه الفكرة الجديدة المهيمنة عن وحدة الكائن الحي وشموليته الوظيفية، ويطبقها على فهم نمو وتطور الفكر البشري والمجتمع الإنساني والمؤسسات الإنسانية.

وهناك مصدر آخر أكثر تأثيرًا لمذهب التعضون، ويرد أساسًا إلى الفلاسفة والفنانين الرومانسيين المعارضين لوجهات النظر الذرية، الميكانيكية، العقلانية عن الإنسان والطبيعة في عصر التنوير. وينظر كانط إلى التصورات القبلية والتركيبات الأخرى للوعي على أنها وحدة عضوية؛ ويرى جوته أن الطبيعة وحدة عضوية شاملة؛ وكان الشعراء الرومانسيون، شليجل **Schlegel**، وردزورث، كولريدج **Coleridge**، يرون أن الفن الحقيقي هو الذي يحقق الوحدة العضوية من الكثرة؛ وكان الفلاسفة الاجتماعيون أمثال روسو **Rosseau**، هيردر **Herder**، بيرك **Burke** ينظرون إلى المجتمع على أنه وحدة عضوية، وليس تجمعًا للأفراد الذريين كما كان يعتقد في عصر التنوير.

٣ ـ التاريخانية

وبنفس الاستعارة البيولوجية، يقدم هيجل أيضًا مفهومًا آخر لم يكن ذا مغزى بالنسبة لديكارت أو هيوم. وتدور هذه الفكرة الجديدة حول أهمية التاريخ، وقد شكلت، مع نموذج الكائن الحي، النظرة السائدة إلى كل جانب من جوانب التجربة والمعرفة في فترات كثيرة من القرنين التاسع عشر والعشرين.

ويطلق على وجهة النظر المتعلقة بأهمية التاريخ النزعة التاريخانية Historicism، ذلك المذهب الذي يزعم أن فهم أي جانب من جوانب الحياة الإنسانية لابد أن يكون معنيًا في المقام الأول بتاريخه أو تطوره أو تكوينه أو جذوره بدلاً من الملاحظة التجريبية له على ما هو عليه الآن. والتاريخانية هي وجهة النظر القائلة بأن المعرفة الكافية لأي ظاهرة إنسانية لابد أن تكون معرفة تاريخية.

ولكن، أليس هذا ما قاله هيجل في استعارته للبرعم والزهرة والثمرة بشأن الفلسفة؟ فهو القائل بأن فهم أي فلسفة بعينها يتوقف على النظر إليها كجزء من التطور التاريخي للفلسفة ككل. ومن هنا يأتي اختلاف وتميز الرؤى الفلسفية، واكتشاف أحد الفلاسفة لنواحي النقص والقصور، ومواطن الضعف في حجة من سبقه من الفلاسفة.

فما الذي يعنيه هذا بالنسبة للفلسفة؟ إنه يعني أن هيجل قد أتى بأسلوب جديد لرؤية الفلسفة، والقائل بأن الفلسفة لا يمكن فهمها، كما فهمها أفلاطون أو ديكارت أو هيوم، على أنها مباراة المجموع الصفري حيث يوجد فائز واحد، وفلسفة صادقة واحدة فقط. ولابد من فهم الفلسفة كتطور تاريخي بكل صراعاته التي تلعب أدوارًا ضرورية في عملية التطور. فلا وجود لأي معنى أو مغزى للفلسفة إلا في تطورها التاريخي. وبذلك، يمكن القول بأن: تاريخ الفلسفة هو الفلسفة.

٤ ـ الحقيقة كذات وجوهر

وفي مقدمة «فينومينولوجيا الروح»، يقول هيجل:

> ليس من الصعب علينا أن ندرك أن عصرنا هو وقت المخاض، وفترة انتقالية. لقد تحررت روح الإنسان من النظام القديم للأشياء السائدة حتى الآن، ومن الطرق القديمة للتفكير...

وبهذه الكلمات، يعطينا هيجل الإحساس بأننا على أعتاب عالم جديد، والإحساس بالتغير والنمو والتقدم والنضج المؤدي إلى المخاض:

> وهذا الأمر شبيه بولادة طفل؛ فبعد فترة طويلة من التغذية في صمت،
> يتوقف النمو التدريجي في الحجم والتغير الكمي فجأة مع أول تنفس
> – هناك توقف في العملية، وتغير كيفي – ويولد الطفل.

وهذا واحد من المقاطع الشهيرة العديدة في مؤلفات هيجل التي سوف يستخدمها كارل ماركس لأغراضه الخاصة؛ معتبرًا هذا المقطع وصفًا مناسبًا لخروج الشيوعية من العالم الرأسمالي.

ويعتقد هيجل أن الوقت قد حان لتقديم فلسفته التي لا تتحدث عن الموضوعات، والجواهر، وصفاتهما فحسب – كما فعل المدرسيون وديكارت – لكنها تقر أيضًا بأن الذات، أي الوعي الإنساني، يخلق – جزئيًا – موضوع المعرفة. وهنا، يعتمد هيجل على كانط؛ فقد كانت هذه هي نقطة التحول الكانطي في الفلسفة. والحقيقة، كما يقول هيجل، ليست حقيقة الجواهر فقط، لكنها الحقيقة التي تأتي بها النفس العارفة. وقد فات الأوان، كما يقول هيجل، بالنسبة لنا كي نتحدث عن حقيقة الجواهر المادية أو الذهنية المستقلة دون الاعتراف بأن أي حقيقة تكون حقيقة كما أوجدتها وفهمتها نفس تعيش في عصره. والحقيقة تعيش، تنمو، تتغير، وهذه هي حقيقة الروح الإنسانية التي تطورت على مر القرون من خلال جميع الفلسفات عبر تاريخ الروح الإنسانية.

وبذلك، تتضح الوظيفة الجديدة للفلسفة، ومهمته الجديدة: وهي التأليف بين كافة المواقف، والمعتقدات الدينية، والفلسفات المتغيرة في تاريخ النفس البشرية الطويل، بحثًا عن الحقيقة وجمعها في وحدة عضوية شاملة، وحدة في الاختلاف، نظام جدلي واحد يشكل «علمًا منهجيًا».

تطور الوعي الذاتي

١ ـ سيطرة الموضوعات المادية والحية

في مرحلة مبكرة من التطور الإنساني، تعي النفس الموضوعات. وترتبط النفس الإنسانية بالموضوعات، يقول هيجل، عن طريق الرغبة. فهي ترغب في الأشياء طلبًا للإشباع والوفاء باحتياجاتها الجسدية. لكنها تجد الإشباع أيضًا في السيطرة: أي في التغلب على الموضوعات بطريقة ما وبجعلها تخدم رغبات النفس – بالتهامها، على سبيل المثال، كما نطحن تفاحة أو نتناول وجبة أو الإتيان سريعًا على شريحة لحم مشوي؛ أو بتدميرها كما نسحق ونمزق ونقطع ونحطم ونتخلص من الورق والصناديق والعلب والزجاجات؛ أو بترويضها واستئناسها والسيطرة عليها كما نفعل مع الموضوعات الحيوانية كالخراف أو الخيل أو الكلاب أو الثعابين. وبهذه الطرق جميعها، نشبع رغباتنا بالسيطرة على الموضوعات. ونحن نتغلب ونسيطر عليها، ونلغي وجودها عن طريق تدميرها.

إننا بشر، كما يقول هيجل، هدفنا السيطرة، وخير شاهد على ذلك تواريخنا الشخصية وتاريخ الجنس البشري بأكمله. وينظر هيجل إلى تلك الأفعال التي نبتغي بها تحقيق السيادة والسيطرة على أنها أمثلة لمبدأ السلب أو النفي أو، ما يطلق عليه أحيانًا، مبدأ الموت. وينتج عن مبدأ السلب هذا، الحاضر دائمًا في الفكر الإنساني، نقيض القضية المعارض والنافي لكل قضية، ويترتب عليه أيضًا مركب ينفي كل نقيض للقضية: كما يوجد مبدأ السلب ذاته في النفس الإنسانية، مما يؤدي إلى ارتباط النفس بكافة الموضوعات عن طريق إرادة السيطرة. ويقول إن مبدأ السلب أو الموت ينطبق على العلاقة المميزة للنفس بالموضوعات من خلال رغبتها في نفيها والتغلب عليها بطريقة ما وتدميرها ودمجها ومحوها من الوجود.

٢ ـ «الصراع حتى الموت»

لكن الموقف السلبي الذي يتخذه الوعي الذاتي تجاه الموضوعات يوقعنا في مشكلة عندما لا يكون الموضوع شريحة لحم مشوي، بل إنسانًا آخر. وتظل رغبة النفس، فيما

يتعلق بالموضوعات الأخرى أو البشر الآخرين، كما هي: فنحن نرغب في السيطرة عليهم. ومبدأ السلب في نشاط دائم داخل النفس التي ترغب في إنكار وجود النفس الأخرى التي تراها أمامها، وإلغاء وجودها، والتغلب عليها، وتدميرها، وقتلها. فكلتاهما تسعى إلى تأكيد ذاتيتها بقتل الأخرى.

وبعد ذلك، تدخل النفس الأولى والنفس الثانية مباشرة فيما يسميه هيجل اختبار الموت أو «الصراع حتى الموت»، حيث يخاطر كلا الطرفين بحياته، ويضعها على المحك، في صراع لقتل الطرف الآخر. والإشباع الأكبر للنفس ليس في التغلب على الموضوع ببساطة، بل في حمل الموضوع على إدراك هزيمته والإقرار بها. إن ما ترغب فيه النفس حقًا، كما يقول هيجل، ويحقق لها الإشباع الأوفى هو التغلب والسيطرة على نفس أخرى، وإجبارها على الاعتراف بتفوقها وسيادتها.

لكني بحاجة إلى وجود نفس أخرى تعترف بي وتنظر إليّ على أنني نفس، وكي أكون أنا نفسي واعيًا بذاتي. ويرى هيجل أننا لا يمكن أن نعي أنفسنا إلا إذا كانت هناك نفس أخرى بمثابة مرآة نرى فيها أنفسنا. ولاحظ أن ما يقوله هيجل هنا يتعارض تمامًا مع ما قاله ديكارت الذي أثبت، عن طريق برهان الكوجيتو، وجود النفس في التفكير المنعزل. ويقول هيجل بأنني لا أستطيع معرفة نفسي في عزلة. وأنا أعرف أنني نفس لأنني أراك تنظر إليّ وتستجيب لي كنفس. وبذلك، يتضح أن الوعي بوجودي يتطلب وجود نفس أخرى.

فإذا قتلت النفس الأخرى، في الصراع حتى الموت، سوف أكون الخاسر لسببين: فبموت النفس الأخرى، لن أتمكن من تحقيق الإشباع الذي كانت ستمدني به ببقائها على قيد الحياة، واعترافها بأنني المنتصر. ثانيًا، إنه لن تكون هناك أي نفس أخرى، إذا ما ماتت تلك النفس، كي تعترف بي كنفس أو تكون مرآة أرى فيها نفسي.

٣ ـ العلاقة بين السيد والعبد

متى تم إدراك القصور في وجهة النظر المتعلقة بصراع الحياة والموت، يتم التخلي عنها وتنتقل الروح إلى وجهة نظر جديدة وأكثر شمولاً؛ حيث لا يتعلم المنتصر كيفية قتل

الآخر بل كيفية الإبقاء على حياته واستعباده. ويطلق على هذه المرحلة الجديدة في الوعي الذاتي، العلاقة بين السيد والعبد. ويرى هيجل أن العلاقة بين السيد والعبد تلعب دورًا تاريخيًا، كما أنها شائعة في المجتمعات البدائية، وأثناء الحروب حيث تتغلب نفس ما على أخرى وتستعبدها.

لكن العلاقة بين السيد والعبد مليئة بالتناقضات وأوجه النقص والقصور التي تعد بمثابة البذور لدمارها الذاتي. ويقع العبد في شرك المادة أو الهيولى، ويتحول إلى مجرد شيء؛ ويضطر للعمل في الأشياء المادية لمنفعة سيده. ومع ذلك، فمن الغريب أنه داخل هذه العلاقة النافعة للسيد، بشكل واضح، توجد عناصر تعمل لصالح العبد على حساب السيد. وبداية، فالسيد يعتمد على اعتراف العبد به سيدًا، وهذا أمر مشكوك فيه نظرًا لأنه لا وجود للسادة دون وجود آخرين يقرون بهم سادة عليهم. فإلى متى يستمر العبد في الاعتراف بالآخر سيدًا عليه؟ ثانيًا، إن العبد يتخذ من نفس أو ذات أخرى مستقلة مرآة له، بينما يتخذ سيده من نفس عبد تابعة يرتبط بها مرآة له؛ وهذه هي صورة السيد الوحيدة عن نفسه.

ثالثًا، وهو العنصر الأهم، إنه برغم أن الأفضلية تكون للسيد في جعل العبد يعمل في أشياء مادية لصالح السيد، فالأفضلية التي تتحقق على المدى البعيد تكون للعبد. فمن خلال عمله في صنع وتشكيل الأشياء، سوف يجد العبد نفسه فيما يصنعه، وسوف يجعل من نفسه شيئًا عن طريق عمله، حتى يصل به الأمر إلى إدراك أن الموضوع الذي صنعه وحوله من مادة خام إلى موضوع قابل للاستخدام — القمح إلى خبز، القطن إلى ملابس — هو منتجه الخاص، وصنع يديه، وأنه النفس أو الذات المستقلة التي صنعته. وهكذا، فمن خلال العمل الذي ينفذ به إرادة سيده، يتبين للعبد أنه ليس شيئًا أو عبدًا، ويكتشف وجوده المستقل كوعي ذي عقل، وإرادة، وقدرة خاصة.

وكما سنرى، فكارل ماركس يعتبر الفصل الذي يتناول العلاقة بين السيد والعبد، في «*فينومينولوجيا الروح*» لهيجل، الجزء الأهم في هذا الكتاب الذي يقع في ثمانمائة صفحة. ويطلق ماركس على ذلك الجزء من الفينومينولوجيا، «مسقط الرأس الحقيقي، وسر الفلسفة الهيجلية». ويقول ماركس إن هيجل قد فهم حقًا معنى العمل: إن طبيعة الإنسان

نتاج عمله. ويرى ماركس أن هيجل قد أدرك أن العبد يكسب عيشه من العمل الذي يؤديه، ويصبح مستقلاً عن طريق هذا العمل بينما يظل السيد معتمدًا على عمل العبد. وفي كتابه الضخم، بعنوان *«رأس المال»* Capital، يقرر ماركس المسألة الفلسفية في العلاقة بين السيد والعبد عند هيجل. ويقول بأنه «في الوقت الذي يتعامل فيه الإنسان مع الطبيعة خارج نفسه ويغيرها، فهو يغير طبيعته الخاصة». وهذا ما نجح العبد عند هيجل في تحقيقه: تحويل طبيعته الخاصة من موجود منحط إلى ذات مستقلة. وبالنسبة لماركس، فالبروليتاري المتمدن أو العامل الصناعي يمكن مقارنته بالعبد عند هيجل، والرأسمالي بسيده. ويرى ماركس أن العلاقة بين الرأسمالي والعامل هي الصورة الحديثة للعلاقة بين السيد والعبد.

٤ ـ الرواقية

نظرًا لكل تلك التناقضات، والمفارقات، والقيود التي تنطوي عليها العلاقة بين السيد والعبد، يتم التخلي عنها وتنتقل الروح الإنسانية خلال تطورها إلى وجهة نظر جديدة يطلق عليها هيجل الرواقية *Stoicism*. والرواقية هو اسم فلسفة إغريقية ورومانية قديمة. وترتبط بالرواقية أسماء الكثيرين من الفلاسفة الأجلاء، خاصة الفيلسوف - العبد الروماني إبيكتيتوس Epictetus (٥٠-١٢٠ ق.م)، والإمبراطور الروماني ماركوس أوريليوس Marcus Aurelius (١٢١-١٨٠ ق.م). فماذا يعني هيجل بالوعي الرواقي، وهو المرحلة التالية في نمو الوعي بالذات الإنسانية؟ وماذا تقصد حين تقول إنك تحاول أن تكون رواقي المسلك إزاء بعض المشكلات التي تواجهها؟

والفلسفة الرواقية، كما يراها هيجل، تؤكد على أنني أستطيع أن أكون مستقلاً وحرًا في أفكاري، سواء أكنت إمبراطورًا أو عبدًا. كما أن الرواقي يعتقد بأنه يمكنني أن أصير قويًا، ومكتفيًا ذاتيًا، وغير منزعج لسوء الحظ والمحن، وذلك عن طريق الفهم العقلاني للقوانين التي تحكم العالم والحياة الإنسانية، وقبولي لهذه القوانين الطبيعية على أنها ضرورية وحتمية. والعيش وفقًا لقوانين الطبيعة هو الخير الأسمى؛ وعندئذ يحكمني العقل كما يحكم الكون، فلا أبالي للألم أو الإحباط، وأكون هادئًا، رابط الجأش.

ويجنح الناس إلى الرواقية، كما يقول هيجل، في حالتين: عندما يعيشون في زمن ينتشر فيه الخوف من الوقوع في أسر العبودية أو الخضوع للسيطرة؛ وعندما تكون القدرات العقلية على معرفة الحقيقة موضع تقدير واحترام. حينئذ، تكون الرواقية ذات جاذبية كفلسفة تزعم الحرية الداخلية أو الباطنية – أي أن ملاذي ومأمني في عقلي – وفهمها للحقائق الكلية والضرورية. فلا أحد يستطيع استعباد عقلي وأفكاري. وفي عقلي، أكون مستقلاً، حرًا، هادئًا، منفصلاً عن العالم.

لكن هيجل يثبت ما تعانيه الرواقية من نقص وقصور يتسببان في إنكارها وسقوطها. فالرواقية، كما يقول هيجل، لم تتغلب ولم تتجاوز بعد موقف السيد – العبد. وما زال لدى الرواقي مخاوف من أن يصبح عبدًا رغم كونه سيد أفكاره الخاصة. والرواقي عبد للقوانين الضرورية التي تحكم الطبيعة والحياة الإنسانية: فهو ينحني أمام قدرتها وسيطرتها عليه كعبد. والرواقي يعيش – كعبد أيضًا – في عزلة، منفصلاً عن المحتوى الثري والكامل للوجود؛ وهذا هو السبب في أن فلسفة الرواقي تتكون من مجرد تعميمات غامضة عن العقل والحقيقة والحرية. وأخيرًا، يقول هيجل، فالرواقي لا يملك أي حرية حقيقية للاستمتاع بالحياة في عالم الواقع، ويكتفي باللجوء إلى فكرة مجردة عن نفسه تفيد بأنه حر.

٥ _ الشكية

وينتقل ديالكتيك الروح الانسانية من الرواقية إلى مذهب الشك **Skepticism**. ويرفض الرواقي العالم إلى حد الانسحاب منه إلى داخل الملاذ الهادئ لعقله المفكر. أما الشاك، فيرفض العالم رفضًا تامًا بالشك فيه. ويرى هيجل أن مذهب الشكية يستخدم الشك كقوة سلبية وهدامة. وهذه هي صورة الشاك عن السيادة والسيطرة. والشك الريبي، يقول هيجل، يعمل على إنكار وهدم جميع الاعتقادات المرتبطة بالتجربة العادية وكافة القوانين العلمية.

فما هي نواحي النقص والقصور في مذهب الشك؟ والجواب أنه ممزق بفعل تناقض داخلي؛ فمن بين الأشياء، التي تنتقدها الشكية وتشكك فيها، وجود الذات. فمن ناحية،

نجد أن الريبية تهدم الذات وتحللها، مثلما فعل هيوم، إلى مجرد تيار متدفق وحزمة من الإحساسات المتقلبة، المتغيرة. ولكن، على الجانب الآخر، والكلام لهيجل، توجد ذات أخرى لا يعرفها الشكاك — وهي الذات التي تخضع كل شيء بقوة لشكوكها.

وهكذا، يتضح أن الريبية مقسمة بين نفسين: إحداهما تشبه السيد، آمنة وقوية، ومسيطرة على كل زعم، ومتشككة، ومنكرة، ونافية، وهادمة لكل شيء بما في ذلك الوعي ذاته، أما النفس الأخرى فتشبه العبد الخاضع لسيد، يهدمها الشك، وتظهر من خلال النفس المسيطرة على أنها مجرد حزمة من المدركات الحسية العابرة. وهذا هو رد هيجل على الشكاك، بما في ذلك الشك عند هيوم. والشكية وجهة نظر يحيط بها اللبس والغموض؛ فهي لا تدرك أنها تعمل داخل ذات منقسمة على نفسها، ذات مسيطرة (السيد) تشك، وذات خاضعة (العبد) تقوم الذات المسيطرة بتدميرها. ونظرًا لأن الريبية تشتمل على هذا التناقض الصارخ، وإن كانت تجهله، فهي تنتقل إلى وجهة نظر عالمية أخرى.

٦ ـ «الوعي غير السعيد»

يطلق هيجل على وجهة النظر العالمية الجديدة هذه «الوعي غير السعيد» ***unhappy consciousness***، ويعرفها بأنها الوعي الديني للمسيحية في العصر الوسيط. والوعي المسيحي غير السعيد في العصر الوسيط يعي حقًا أن ذاته أو نفسه مقسمة، حيث يوجد صراع لا ينتهي بين ذات صادقة تشتاق إلى الله لكنها لا تستطيع الوصول إليه، وذات كاذبة تتشبث بالدنيا والملذات الدنيوية. والوعي الديني غير سعيد لمعرفته لذاته على أنها ذات منقسمة على نفسها، ويتأجج بداخلها الصراع القديم بين السيد والعبد، في الوقت الذي تحاول فيه النفس الصادقة أن تسيطر وتكون السيد، وتخضع، وتنكر، وتبطل تأثير النفس الكاذبة.

وتعترف النظرة الدينية للعالم بالصراع الداخلي وبحقيقة أن النفس الصادقة تهفو إلى الله أو الروح المطلق. ومع ذلك، كما يقول هيجل، فإن وجهة النظر الدينية عن العالم لها عيوبها. ورغم معرفتها بالحقيقة، فما تقدمه ليس سوى حقيقة رمزية أو مجازية لصور

ورموز للحقيقة – مثل الثالوث المقدس للإله الأب، وتجسد الإله في الابن وعلى أنه الروح القدس. كما أن وجهة النظر هذه لم تتغلب على العلاقة بين السيد والعبد؛ ذلك أن الله – بالنسبة للوعي الديني – هو السيد، والبشر عبيده.

٧ ـ العقل

ويختتم هيجل هذا الجزء من «فينومينولوجيا الروح» بقوله إن الوعي الديني لابد الآن أن ينتقل إلى عالم العقل والفلسفة. ومن الضروري فهم الحقيقة العميقة التي عبرت عنها النظرة الدينية إلى العالم بالصور والرموز وذلك عن طريق التصورات العقلانية للفلسفة. ولابد للنفس أن تعلم أن المطلق ليس إلهًا شخصيًا بل هو عقل مطلق، وكمال الحقيقة الذي يعلن عن نفسه جدليًا في العقول المحدودة في التاريخ الإنساني. ولابد للنفس أن تعرف أيضًا أن الإنسان الحر يجب ألا يكون عبدًا لأحد على الإطلاق.

والسيادة هي الهدف المنشود للبشر، وهناك صورة واحدة لها تناسب الإنسان الحر: وهي السيادة على الوحدة الشاملة للحقيقة التي يكشفها الله لنا في فترتنا التاريخية. وهذا هو مراد الله لنا أيضًا – ألا نكون عبيدًا ولكن أحرارًا في تلقي حقيقته التي تتجلى لنا في التاريخ والسيطرة عليها. لكن الروح الإنسانية لن يتبقى لها شيء تسيطر عليه، وسوف يتم التغلب على العلاقة بين السيد والعبد أخيرًا. وحينئذ، سوف تصبح الروح الإنسانية المحدودة واعية بتكاملها وتوحدها مع الروح المطلق، رغم قصورها ومحدوديتها في الزمان والمكان، وسوف تميز نفسها بالمشاركة في الحركة المستمرة للروح المطلق التى تعلن عن نفسها عبر التاريخ الإنساني.

فما إذن الحقيقة التي يكشف عنها المطلق عبر الأزمنة التاريخية؟ وما هي الحقيقة العقلية للوحدة الشاملة للتاريخ الإنساني؟ ولمعرفة الإجابة، علينا أن نتحول إلى فلسفة التاريخ الشهيرة عند هيجل.

(١٨)

دهاء العقل

هل هناك أي معنى أو دلالة للتاريخ؟ هل توجد أي غاية لتاريخ الإنسانية في أنحاء العالم؟ هل يمكن استخراج أي نمط أو مغزى من التاريخ؟ أم أن الأجيال المتعاقبة من البشر – بكل ما لها من أعمال وأنشطة ومعتقدات وآمال – تركض هنا وهناك خلف ثرثرة جوفاء، وتعيش حياة الكهف عند أفلاطون، ومن ثم سرعان ما ستذروها الرياح فتصبح هباء منثورًا؟

أين يمكننا أن نجد إجابة عن هذا النوع من الأسئلة؟ ومن المؤكد أن الإجابة لن تأتي من هيجل، في العقل والتاريخ *Reason and History* الذي يطلق عليه التاريخ الأصلي **Original History** والذي يروي أخبار الأشخاص الذين شهدوا الأحداث التاريخية المهمة، مثلما قدم لنا ثوسيديديس في كتابه *«تاريخ الحرب البيلوبونيزية»* ***History of the Peloponnesian War***، وهو سرد شاهد عيان للآثار الضارة للحرب على عالم السياسة والشعب في أثينا. وليس مما يطلق عليه هيجل التاريخ التأملي **Reflective History**: سرد لتاريخ العالم من قبل مؤرخين مهنيين؛ وليس من تاريخ بلد بعينه؛ وليس من التاريخ الذي وضع خصيصًا لتعليم الحاضر «الدروس» المستفادة من الماضي؛ وليس من التواريخ المتخصصة مثل تاريخ الدين أو الفن؛ ومن المؤكد أن الإجابة لن تأتي من الدراسات المنهجية للتاريخ.

التاريخ الفلسفي

وللإجابة على هذه الأسئلة، علينا أن نستعرض أحداث التاريخ، تاريخ العالم، ككل. ولا يشغلنا هنا تراكم الحقائق بشأن ما حدث بالفعل هنا أو هناك، لكن ما يهمنا هنا هو فهم الوقائع التاريخية للتحقق مما إذا كان لها أي ترتيب ضمني أو نمط عقلاني أو أي دلالات كامنة. ويطلق هيجل على هذه الطريقة لفهم التاريخ «التاريخ الفلسفي». ومن الواضح أن الغرض منها هو فهم تاريخ فلسفة هيجل الخاصة عن المثالية المطلقة، ومبدئها الأساسي القائل بأن الواقعي هو العقلاني ولا يمكن اكتشافه إلا باختراق سطح الوجود والنفاذ إلى جوهره التصوري العقلاني والمتطور جدليًا. ويرى هيجل أنه لابد من تطبيق هذا المبدأ للمثالية المطلقة على التاريخ (وعلى مجالات المعرفة الأخرى كافة) لفهم حقيقته. وهذا ما يعنيه هيجل بالتاريخ الفلسفي: البحث عن الحقيقة العقلانية الخفية للتاريخ. ولا تتعارض المفاهيم العقلانية، التي تشكل جوهر التاريخ، مع وجود الوقائع التاريخية، ولا تشكل مجموعة منفصلة من الموضوعات (كصور أو مُثُل أفلاطون) أعلى من الوقائع؛ لكن هذه التصورات أو المفاهيم العقلانية الكامنة وراء الوقائع التاريخية ليست سوى الوقائع ذاتها «وقد تم فهمها على نحو أكثر عمقًا».

معنى تاريخ العالم

ومن خلال هذه الفكرة المثالية المطلقة عن التاريخ الفلسفي، قام هيجل بوضع فلسفته الهامة عن تاريخ العالم. وهذه ليست الفلسفة الوحيدة التي تفسر حركة التاريخ، فهناك أيضًا «فلسفة التاريخ المسيحي» للقديس أوغسطين، و«فلسفة التاريخ» في عصر التنوير لكوندورسيه، و«المادية التاريخية» لكارل ماركس. وهذه هي أهم أربع فلسفات تاريخية على مر العصور. ويخبرنا هيجل بمغزى تاريخ العالم قائلاً: إنه المشهد الذي تظهر فيه الحقيقة المطلقة واضحة جلية للوعي الإنساني. وفهم التاريخ فلسفيًا هو صياغة عقلانية للحقيقة المطلقة التي تتجلى وتعلن عن نفسها للروح المحدودة في الوقت المناسب، وتوضح مخطط الله

للعالم. ويقول هيجل بأن التاريخ له تركيبة عقلانية خفية، وذو غاية؛ فالتاريخ حركة غائية نحو مراد الله للبشرية. وبذلك يتبين لنا أن التاريخ عقلاني وغائي وخير. وحسب تعبير هيجل، فالعقل، الذي يكشف ويطور الحقيقة المطلقة، يحكم العالم.

لكننا نتساءل هنا، كيف يمكن لهيجل القول بأن التاريخ عقلاني، غائي، خيّر في وجه الشرور التي مر بها طوال حياته هو شخصيًا: كالقهر والظلم الذي وقع على الطبقات الفقيرة في فرنسا، مما دفعها للثورة؛ وما أعقبها من جرائم وحشية بشعة خلال عهد الإرهاب؛ وحرمان عبيد الأرض في ألمانيا الذين كانوا يبذلون حياتهم من أجل الحصول على لقمة العيش في الإقطاعيات؛ ومعاناة الشعب الألماني في حرب التحرير ضد نابليون؛ والأمراض والأوبئة التي اجتاحت أوروبا (كوباء الكوليرا الذي أودى بحياة هيجل نفسه في سن مبكرة)؟ وكيف يمكن لهيجل أن يزعم أن التاريخ تركيبة عقلانية لحقيقة الله التي تظهر في الوقت المناسب؟ فأين الدليل على العقلانية في القرون الدموية في تاريخ البشرية؟ ألم يسمع هيجل صرخات الألم الإنساني عبر التاريخ؟ وأي غاية نبيلة أو خير يمكن أن يتحقق بعد كل هذا اليأس والشقاء؟

التاريخ ومشكلة الشر: المذبح

ولم ينكر هيجل الشرور التي تعرض لها البشر طوال التاريخ. وهيجل ليس بالمفرط في التفاؤل بشأن الماضي، وهو الذي جاء بفكرة «رعب التاريخ» التي تعبر عما حاق بأنبل الآمال والإنجازات الإنسانية من بؤس وشقاء ودمار وفناء وطمس ومحو في الماضي، وهو نفس المصير الذي ينتظر أحلامنا وكفاحنا نحن أيضًا. ويقول هيجل:

> دون مبالغة بلاغية، فالجمع الصادق ببساطة لما ألمّ بأنبل الأمم والنظم السياسية، وأرفع النماذج للفضائل الشخصية من بؤس وشقاء — يعطي صورة مفزعة، ويثير مشاعر الحزن واليأس العميق التي لا يقابلها عزاء. ونحن نكابده حينما نعانيه في نوع من العذاب العقلي...

هذا هو رأي هيجل في شرور التاريخ، وهو يقر بأن التاريخ مشهد لدمار أعظم الأمم والبشر مما يجعل التفكير فيه بمثابة عذاب عقلي. كما يصور هيجل التاريخ على أنه مذبح تقيد فيه الضحايا من البشر وتقتل كقرابين. ويقول:

> التاريخ هو المذبح الذي ذبحت عليه سعادة البشر، وحكمة الدول، وفضيلة الأفراد.

فلسفة التاريخ كعدالة إلهية

لكن السؤال الذي يطرح نفسه هنا هو: لأي غاية – إن كانت هناك غاية – قدمت هذه التضحيات البشرية الضخمة؟ كيف يمكن تبرير خيرية الله ومخطط الله لتاريخ العالم أمام المعاناة الإنسانية الغامرة؟ ويزعم هيجل أن فلسفته عن التاريخ عدالة إلهية، ونظرية تهدف إلى تبرئة الله من تهمة السماح للشر بأن يجتاح العالم.

فكيف يمكن لهيجل تبرئة الله في مواجهة شرور التاريخ؟ وكيف تكون فلسفته عن التاريخ بمثابة العدالة الإلهية التي تحل الله من ذنب الشر في العالم؟ ويشير، بداية، إلى أن صورة التاريخ كمذبح تتعلق بالسطح فقط دون النظر فيما هو كائن تحت المظهر الخارجي وما هو كامن ومستتر في التاريخ. ويقول هيجل إن الكامن في التاريخ هو الروح: الحقيقة المطلقة، وماهية الروح، وهذه هي الحرية. وإذا تتبعنا تاريخ العالم، فسوف نجد أن الروح تكشف للبشر المحدودين معنى حريتهم. وبذلك يمكن القول بأن التاريخ هو تقدم الإنسانية في الوعي بحريتها الخاصة.

العقل والرغبة

ولكن، كيف يتحقق هذا؟ وكيف يصل المطلق، الحاضر عبر التاريخ، بالبشر إلى الوعي بحريتهم باعتبارهم كائنات روحية؟ ويجيب هيجل على ذلك بأن هناك «عنصرين يدخلان في التاريخ»: الأول هو العقل، المفهوم العقلاني للحرية الذي تحاول الحقيقة المطلقة – الوحدة الشاملة للحقيقة العقلانية – الكشف عنه وتجسيده وإثباته والتعبير عنه للروح المتناهية،

والثاني هو الهوى أو الانفعال الإنساني. ولذا، فالمطلق لديه عنصر إنساني واحد أساسًا كي يتعامل معه لجعل العقول المحدودة تعي حريتها: وهذا العنصر هو الرغبات والأهواء الإنسانية. ويقول هيجل إن رغبات البشر، وأهواءهم أو انفعالاتهم، أهدافهم الشخصية هي دافعهم لإشباع احتياجاتهم التي تتصف بالأنانية – وهذه هي أهم مصادر الفعل الإنساني. والهوى أو الانفعال، وليس العقلانية، هو القوة المحركة للبشر. وما يدفع البشر للعمل هو إرادتهم الذاتية الخاصة لإشباع غرائزهم واحتياجاتهم وميولهم واهتماماتهم الطبيعية.

ولكن، علينا ألا نكبت الرغبات الإنسانية، كما يقول هيجل. فالرغبات أكثر قربًا بكثير إلى «صميم الطبيعة البشرية» من القوانين والأخلاق التي تحاول كبح جماحها. كما أن الرغبات تعبير عن الإرادة الإنسانية. فإذا التزمت بأي هدف، فلابد أن يكون هذا الهدف هدفي، ولابد أن أجد فيه إشباعًا لاحتياجاتي أو رغباتي الخاصة. ويبدو هذا صحيحًا. ترى، هل أنت مشارك – على سبيل المثال – في حركة احتجاجية ضد تلويث مياه أحد الأنهار بالمخلفات الصناعية أو استغلال أرض البرية في إنشاء المزيد من الضواحي ومراكز التسوق؟ فإذا كان الأمر كذلك، فهذه الأفعال سوف تثير انفعالاتك أو أهواءك الشخصية، وتجد فيها إرضاء لرغباتك. ويرى هيجل أن رغباتي هي ما يدفعني نحو أي هدف، سواء أكان لمنفعتي الخاصة أو منفعة الغير، بطريقة واعية. ولا يمكن لأي شيء أن يتحقق ما لم يكن الأفراد من البشر يرغبون فيه، ويجدون في تحقيقه إشباعًا لرغباتهم. ويضيف هيجل قائلاً: «ما من شيء عظيم في العالم سبق تحقيقه دون هوى».

دهاء العقل

هذه هي الشبكة المعقدة للرغبة الإنسانية التي لابد للمطلق أو الحقيقة العليا من التعامل معها لتحقيق مراده للتاريخ الإنساني. والرغبة الإنسانية، بالتنوع الهائل لدوافعها، من اهتماماتي التي توصف بالأنانية إلى الشعور بالرضا والارتياح إزاء التبرع لإطعام الجياع في القرى النائية في أفريقيا أو آسيا – فهذه الشبكة المعقدة للرغبة الإنسانية بمثابة الوسيلة التي يستخدمها المطلق لتحقيق غايته وهدفه في التاريخ. ويمكن القول بأن المطلق أو الحقيقة

العليا أو الله يستخدم إرادة الإنسان كوسيلة لتحقيق مشيئته الإلهية. فكيف يكون ذلك؟ إنه يحدث، كما يقول هيجل، بدهاء وذكاء ومهارة وبراعة المطلق في الإتيان بالحقيقة العقلانية للحرية إلى العقول البشرية. والعقل، في صورة الحقيقة العليا، وهو الوحدة الكلية الشاملة للحقيقة التصورية العقلانية، هو الذي يحكم العالم، وذلك من خلال ما يسميه هيجل بدهاء العقل. ويقصد بدهاء العقل قدرة المطلق على استخدام القوة الهائلة للانفعال أو الهوى الإنساني كوسيلة للوصول إلى غايته وهي الحرية الإنسانية. ولتحقيق هذا الهدف، يستخدم دهاء العقل: (١) الدول العظيمة المتعاقبة عبر التاريخ و(٢) الشخصيات التاريخية العظيمة التي تحدث تحولات تاريخية مؤثرة.

ولنبدأ بوجهة نظر هيجل حول الدولة؛ فالروح المطلق لا يظهر نفسه في الروح الإنسانية للفرد، مثلك ومثلي. فالمطلق يظهر ويتجلى في روح شعب بأكمله. وهنا، نجد واحدًا من أهم إسهامات هيجل في فلسفة التاريخ، وتطور العلوم الاجتماعية بعده.

روح الشعب

وما يعنيه هيجل بروح شعب **Volksgeist** هو شيء ما قريب جدًا مما نطلق عليه اليوم الثقافة، ويرجع السبب في ذلك جزئيًا إلى أن هيجل قد علمنا التفكير بهذه الطريقة. ويعرّف هيجل روح شعب بأنها تقوم على الوحدة التاريخية، الحية لثقافة شعب بعينه، «ثقافته بوجه عام» كما يقول، وكل ما يميزها من لغة، دين، فن، موسيقى، شعر، عمارة، أخلاق، فلسفة، علم، قانون. وتتجسد روح شعب ما في جميع هذه العناصر المكونة لثقافته؛ وهي التي تتخللها كافة وتجمعها في وحدة عضوية كلية وشاملة. وتعبر «روح» الشعب أو شخصيته أو أسلوبه، الكامنة في جميع أجزاء الوحدة الثقافية الشاملة، عن نفسها من خلال تلك العناصر تاركة بصمتها على كافة النواحي الثقافية. ولا يمكن فهم أي شيء بمعزل عن الأشياء الأخرى في ثقافة إنسانية معينة؛ فدينها وموسيقاها ولغتها وسياستها وفنها، جميعها تعبر عن الروح الواحدة للشعب، ومن ثم فهي تعبر عن نفس الأسلوب والشخصية.

(وهنا، تبرز نظرية العضوية عند هيجل، والقائلة بأنه لا يمكن فهم أي شيء منفردًا في المجال الإنساني، ولكن كجزء تابع لوحدة عضوية كلية يعكسها ويخدمها). وهكذا، يمكن النظر إلى أثينا القديمة والروح المتفردة للشعب الأثيني المعبرة عن البهجة ونضرة الشباب والحرية والحيوية الفكرية والتوافق والانسجام مع الطبيعة، «الشخصية الفردية الجميلة» من خلال أسلوبها المميز في الفن، الدين، السياسة، الفلسفة.

الدولة ـ الأمة: الشخصية التاريخية الحقيقية

وينتقل هيجل الآن إلى إثبات أن روح الشعب تتجسد في حياة الدولة – الأمة. والدولة – الأمة، كما يقول هيجل، هي الوحدة العضوية الكلية التي تشمل الحكومة والمؤسسات الأخرى للدولة وثقافتها ككل. ويعلنها هيجل صريحة مدوية: الدولة – الأمة، الوحدة الشاملة للثقافة الوطنية وحكومتها، هي الشخصية الحقيقية المتميزة للتاريخ. وحسب تعبير هيجل، «الدول هي الشخصيات البارزة في تاريخ العالم». ولأغراض دهاء العقل، فالأفراد المهمون الذين سيصلون بالإنسانية إلى الوعي بحريتها ليسوا أفرادًا مثلي ومثلك، لكنها الدول العظيمة.

ويستخدم دهاء العقل الدول العظيمة، التي تضم المؤسسات والثقافة، كشخصيات تاريخية حقيقية ووسائل للوصول إلى الحرية. ويتجلى الوعي بالحرية لهؤلاء الأفراد العظام والدول الأممية، بدلاً من أن يتجلى في وجود الأفراد البشرية الجزئية. ولكن، كيف يحدث ذلك؟ عن طريق دهاء العقل الحاضر عبر التاريخ، تجسد روح الشعب في الدول الكبرى المتعاقبة إحدى مراحل إظهار المطلق للحرية، وإحدى المراحل في حقيقة الحرية المتطورة لدى الإنسان. وبذلك، فلكل دولة دور محدد ومحدود يجب عليها القيام به للكشف عن الوعي بالحرية على مسرح التاريخ العظيم. وهذه هي الطريقة التي يتبعها دهاء العقل في استخدام الدول لتحقيق غاية الله في التاريخ.

الأفراد من البشر:

(١) دور الرغبة

لا استقلال للأفراد من البشر عن الدولة؛ فهم أجزاء تابعة للدولة كخلايا الكائن الحي. وهنا، نلحظ النظرية العضوية عند هيجل مجددًا؛ فأنت كفرد جزء من كائن حي أكبر، وهو الدولة. وأنت جزء من حياتها، ومشارك في ثقافتها وتتشكل بها، ولك وجود كوجود أجزاء الكائن الحي، وتخدم الكل الذي يخدمك، وهذا الكل أهم من أي جزء من أجزائه. لكنك ستجيب على ذلك بقولك إنك تخدم أغراضك الخاصة، وتفعل ما ترغب في فعله في إطار القانون.

(٢) الفرد يحكمه النظام و يحكم النظام

ولا أقصد بأفعالي خدمة الدولة. لكن هذا هو المقصد، كما يقول هيجل. فالبشر الأفراد تدفعهم رغباتهم الخاصة. لكن دهاء العقل يستخدم رغبات الإنسان الفرد كوسيلة لتحقيق غايته، وهي رعاية ومساندة الدولة حتى تتمكن من أداء دورها في تطوير وتنمية الوعي بالحرية. وفي الوقت الذي تتبع فيه رغباتك الخاصة، وتشتري الأطعمة والملابس والأجهزة الإلكترونية التي تحبها، وتبني حياتك المهنية التي اخترتها، فما تفعله يتم توجيهه لدعم الأنشطة الصناعية والتسويقية والمالية والتعليمية المستمرة للدولة، وبذلك فأنت تعين الدولة دون أن تدري أو تقصد. فأفعالك المتدفقة من رغباتك الخاصة لها نتائج وعواقب غير مقصودة في الوظائف الصناعية، المالية، التعليمية لمجتمعك. وبهذه الطريقة، يستخدم دهاء العقل رغبات الأفراد من البشر لمساعدة الدولة في أداء وظائفها المستمرة. أضف إلى ذلك، أنك عندما تتبع رغباتك الخاصة لا تؤازر أو تحتم الوجود المتواصل لهذه الوظائف المختلفة لمجتمعك فحسب، لكن المجتمع أيضًا يساند ويحتم رغباتك. ويتحدد اختيارك للملابس أو مهنة ما من خلال الخيارات المتنوعة التي طورتها ثقافتك، وجعلتها متاحة أمامك لإبداء رغبتك واختيار ما شئت منها. وقد استفاد العديد من العلماء الاجتماعيين

في القرن العشرين من هذه البصائر الهيجلية، واعتبروا المجتمع وحدة عضوية شاملة أو نظامًا عضويًا، وحذوا حذو هيجل في النظر إلى الأفعال الإنسانية على أن النظام هو الذي يحتمها وهي التي تحتم النظام الاجتماعي. وهكذا، فرغبتك في نوع معين من الجينز الأزرق أو جاكيت رياضي تتحدد عن طريق الموضات المعلن عنها للنظام الاجتماعي، كما أن رغبتك هي التي تحتم الأداء المتواصل لوظائف النظام الاجتماعي التصنيعية والتسويقية والمالية.

(٣) الفرد كحامل للثقافة

لكنك قد تتساءل: ماذا بشأن معتقداتي، مواقفي، قيمي، قناعاتي الدينية؟ أليس لي أي استقلال هنا عن ثقافة الدولة؟ لا شيء من ذلك مستقل عن ثقافة الدولة، كما يقول هيجل. فأفكارك، قيمك، معتقداتك، مواقفك مستمدة من الوحدة الكلية الثقافية وأنت جزء من هذه الوحدة، وأنت ناقل للثقافة، وروح الشعب. كما أنك حامل للروح المتغيرة للعصور داخل ثقافتك الخاصة. ويقول هيجل إن «كل ما يملكه الإنسان من قيمة، وكافة الحقائق الروحية مصدرها الدولة».

ويرى هيجل أن الفلاسفة العظام أيضًا ليسوا سوى نتاج لثقافتهم الخاصة وعصرهم. والفلاسفة ناقلون للثقافة أيضًا داخل الدولة ويجسدون روح الشعب ويستمدون أفكارهم من الثقافة والعصور التاريخية. وفي أحد مقاطع «فلسفة الحق» الشهيرة، يقول هيجل:

> ...كل فرد وليد عصره (و) من السذاجة الاعتقاد بأنه يمكن لأية فلسفة تجاوز عالمها المعاصر، تمامًا مثل الافتراض بأن الفرد يكون قادرًا على القفز وراء زمنه أو الوثب فوق (التمثال العظيم لـ) رودس Rhodes.

والفلسفة، كما يقول هيجل، لا تستطيع تجاوز عصرها، ولا يمكنها التنبؤ بالمستقبل أو تقديم مخطط لمجتمع مثالي، كما حاول أفلاطون في «الجمهورية». والفلسفة لا تعدو كونها «انعكاسًا فكريًا لعصرها». ومن منظور هيجل العضوي والتاريخي، فالفيلسوف

– كغيره من البشر – حامل لثقافته وعصره. ونظرًا لعدم قدرته على تجاوزهما، فمهمته التي لا فرار منها – باعتباره فيلسوفًا – هي التفكير في حقيقتهما المفاهيمية أو التصورية وتغيراتهما الجدلية وفهمها.

الشخصيات التاريخية العالمية

كما رأينا، فدهاء العقل يستخدم رغبات الأفراد العاديين في الإبقاء على الوظائف المستمرة للدول العظيمة، والتي تجسد كل منها مرحلة من مراحل وعي الإنسانية بالحرية. لكن دهاء العقل يستخدم أيضًا أبطال التاريخ العظام ورغباتهم في إحداث تحولات تاريخية كبرى تساعد على تقدم الوعي بالحرية. ويطلق هيجل على هذه الشخصيات البطولية «الشخصيات التاريخية العالمية»؛ نظرًا لأنها بمثابة العوامل الفردية العظيمة لإحداث التحول التاريخي. فمن تكون هذه الشخصيات؟ تضم هذه الشخصيات الإسكندر الأكبر ويوليوس قيصر ونابليون. وجميعهم أبطال سياسيون كانوا مدفوعين برغباتهم وأهوائهم وولعهم بالسلطة والنفوذ والعظمة في عصورهم. لكن دهاء العقل، كما يقول هيجل، يستخدم هذه الشخصيات التاريخية العالمية لتحقيق غاياته الخاصة، والإتيان بمرحلة جديدة في التاريخ نحو المزيد من التطوير والتنمية للوعي بالحرية. وعلى سبيل المثال، فنابليون كان مدفوعًا بولعه الشخصي بالسلطة السياسية. لكن نابليون، بتسلطه على كثير من الأمم الأخرى، كان، في واقع الأمر، يخدم دهاء العقل في منح هذه الأمم الحريات الجديدة التي نالتها فرنسا في عصر التنوير. ونتيجة لذلك، قام كثير من هذه الدول بتحرير قوانينها، وعتق قيانها (عبيد الأرض)، وتحسين التعليم والتوسع فيه، محققة بذلك طفرة عظيمة في وعيها بالحرية.

وشأنها شأن نابليون، لم تكن لدى الشخصيات التاريخية العالمية – في سعيها لتحقيق رغباتها الخاصة – أي فكرة واضحة عن الأهداف الكبرى للمطلق أو الحقيقة العليا التي يخدمونها دون قصد أو وعي. وكان جميعهم، كما يقول هيجل، «رجالاً عمليين، وسياسيين»، «ذوي بصيرة»، وكان شغلهم الشاغل والأوحد تطوير كل شيء حان الوقت لتطويره في

عهدهم. لكن هؤلاء «الرجال العظماء كانت لهم غايات خاصة لإرضاء أنفسهم، وليس الآخرين.» ومع ذلك، فقد تبعهم الآخرون؛ نظرًا لأن الرجال العظام يأتون إلى الوعي بما لا يعيه غيرهم من البشر؛ ويعتقدون دون وعي بأن القائد على صواب. ويتحدث هيجل هنا عن سيكولوجية القيادة، ويقول إن القائد الناجح هو الذي يحظى بمجموعة كبيرة وقوية من الأتباع؛ لأنه يفعل ما يريده ويستحسنه أتباعه أنفسهم دون وعي. لكن عظمة القائد محدودة؛ فالقائد لا وظيفة له سوى صياغة وتفعيل ما هو أهل للتطوير بالفعل، وليست لديه أية معرفة بالمرحلة التاريخية التالية التي يعمل على الإتيان بها.

وبنفس النبرة التي يغلب عليها الشعور بالحسرة والمرارة عندما تحدث عن التاريخ على أنه ذبح على المقصلة، يقول هيجل إن دهاء العقل يستخدم الشخصيات التاريخية العالمية كعوامل تغيير في المقام الأول، وكمبدعين؛ ولذا، فلابد لهم من القضاء على الكثير من الشعوب والمؤسسات القائمة التي تعترض طريقهم. وهذا ما جعل الإسكندر وقيصر ونابليون يقدمون على تدمير عدد كبير من الشعوب وثقافاتهم وحكوماتهم لإيجاد مرحلة جديدة للحرية. ورغم أن ذلك قد ينظر إليه على أنه عمل ظالم ومناف للأخلاق، خاصة من جانب الضحايا، فالشخصية التاريخية العالمية تجد مبررًا لأفعالها من خلال عملها على تحقيق ما هو أهم من أخلاق الأفراد، ألا وهو أهداف دهاء العقل. ويقول هيجل: «إن صورة قوية كتلك (الشخصية التاريخية العالمية) لابد أن تسحق الكثير من الزهور البريئة وتحطم الكثير من الأشياء في طريقها».

لكن هذه السيطرة والسيادة المدمرة التي تتعامل بها الشخصية التاريخية العالمية مع أولئك الذين يعترضون طريقها هي بدورها الكيفية التي يتعامل بها دهاء العقل مع الشخصية التاريخية العالمية ذاتها. والطبيعة الكلية للشخصية التاريخية العالمية ليست سوى رغبتها أو هواها المسيطر عليها. ومتى تحققت الأغراض التي استخدمها دهاء العقل، تتساقط، كما يقول هيجل، «كأغلفة حبة القمح الفارغة». وعادة ما يكون مصير الشخصية التاريخية العالمية الموت المبكر كالإسكندر الأكبر، أو القتل مثل قيصر، أو النفي مثل نابليون في جزيرة سانت هيلانة St. Helena .

كما تنقلب هذه السيطرة المدمرة على الدول. ومتى استخدمت في التاريخ لتطوير مرحلة من مراحل الوعي بالحرية، فإن دهاء العقل ينتقل إلى دولة أخرى لتجسيد المرحلة التالية من مراحل الحرية، تاركًا الدولة الأصلية فريسة للركود وفقدان أهميتها التاريخية. وفي أي فترة تاريخية محددة، تكون هناك دولة واحدة فقط بمثابة أداة للحرية. «وهذا الشعب»، كما يقول هيجل، «يكون الشعب المسيطر في تاريخ العالم في تلك الفترة».

لكن أيًا من هذه الكوارث أو المآسي لا يوصف بالشر حقًا، من وجهة نظر العدالة الإلهية عند هيجل؛ فكل كارثة لها دور تلعبه للإتيان بالخير الأسمى الذي يدخره المطلق، والشر هو الوسيلة التي يستخدمها الله لزيادة الخير. وبذلك، فالإخفاقات الإنسانية هي نجاحات للمطلق. وبذلك، يكون الله بريئًا من تهمة السماح للشرور بالتواجد في العالم.

التاريخ كتقدم في الوعي بالحرية

وأخيرًا، نأتي إلى التفسير الفعلي الذي يقدمه هيجل لتاريخ العالم على أنه التقدم في الوعي بالحرية. ويتخذ التقدم، عبر التاريخ العالمي للوعي بالحرية، شكل الديالكتيك أو الجدل الثلاثي العظيم للتاريخ الذي يحدثه دهاء العقل باستخدام الدول كهياكل اجتماعية كبيرة للتاريخ؛ ورغبات وأهواء أفرادها الداعمة لها؛ وأهواء الشخصيات التاريخية العالمية العظيمة التي تغير مجرى التاريخ.

ويرى هيجل أن الثلاثية الجدلية العظيمة للتاريخ مصدرها العالم الشرقي، حيث الوعي بوجود فرد واحد حر، وهو الحاكم المطلق؛ وكان نقيض هذا في العالمين الإغريقي والروماني حيث أمكن للروح الإنسانية أن تعرف أن البعض فقط يكونون أحرارًا، وهؤلاء هم المواطنون، مع إنكار حق العبيد والشعوب المقهورة في الحرية، في دلالة واضحة على نقص الوعي بالحرية آنذاك؛ وأخيرًا، يأتي المركب من هذا في العالم المسيحي – الألماني الحديث، حيث توصلت الروح الإنسانية إلى أن الكل أحرار؛ وبذلك اكتمل الوعي بالحرية. وقد احتفظت الدولة المسيحية – الألمانية من القضية، العالم الشرقي، بأهمية أن يكون للدولة رئيس أو ملك؛ واحتفظت من نقيض القضية، ممثلاً في العالمين الإغريقي والروماني،

بأهمية وجود دستور يمنح الجميع الحريات التي كان ينعم بها العالمان الإغريقي والروماني، والتي طورها عصر التنوير في إنجلترا وفرنسا. ونظرًا لأن ألمانيا لم تكن قد توحدت بعد كدولة، كان عليها تجسيد الوعي الأكمل بالحرية، ذلك أنها رفعت القضية القائلة بأن الملك الشرقي حر ونقيضها القائل بالحرية الدستورية للجميع في عصر التنوير، في مركب جديد يدمج معهما الفهم المسيحي اللوثري للحرية الروحية لكافة النفوس البشرية. وفي النظام الملكي الدستوري للشعب المسيحي - الألماني (البروتستانتي)، تحقق التقدم في الوعي بالحرية وتمخض عن تأليف جدلي. وبذلك، فالشعب الألماني يجسد ذروة الوعي بالحرية وقمة التاريخ العالمي، من وجهة نظر هيجل.

فلسفة التاريخ عند هيجل: تقييم

هل فلسفة التاريخ عند هيجل تمويه لجميع شرور التاريخ؟ ألا يقول إن كل شيء، بما في ذلك ألوان وصنوف المعاناة الإنسانية كافةً - المروية وغير المروية - من الشر، تقود إلى الخير؟ أليست فلسفة التاريخ عند هيجل، كما زعم بعض النقاد، تمجيدًا للشعب الألماني والبروتستانتية اللوثرية؟

ومن المستحيل أن ننكر أن فلسفة التاريخ عند هيجل، والتي يتجلى فيها المطلق، تبرر كل شيء حدث في التاريخ على أنه من صنع المطلق. كما أن المنهج الجدلي عند هيجل يسمح له بتبرير الشرور على أنها مراحل ضرورية في نقيض القضية للوصول إلى الخير الأسمى في المركب من القضية ونقيضها. ويصوغ هيجل نفسه هذا المبدأ حين يقول إن: «تاريخ العالم هو عدالة العالم». أليس هو القائل إن القوة تصنع الحق: إنه أيًا كانت القوى التي تنتصر في التاريخ، فهي مبررة؟ ولكن، هل هناك أية صحة للمنهج الجدلي عند هيجل؟ هل يقوم على أي شيء عدا أحكام هيجل الحدسية المقنعة؟ ما هو الدليل المؤيد لزعمه بأن القوانين الجدلية الضرورية تعمل في التاريخ، وأنه حدد مراحلها بطريقة صحيحة؟ ويمكن لهيجل تقديم إجابات وافية على هذه الأسئلة.

وأخيرًا، عليك أن تلاحظ إلى أي مدى تكون فلسفة التاريخ هذه مستمدة من النظرة التفاؤلية في عصر التنوير إلى التاريخ على أنه تقدم بسيط ومباشر في العلوم والتكنولوجيا والحقوق الطبيعية للأفراد. ويرى هيجل أن التاريخ مرتبط بجماعة وليس بفرد، والتاريخ معنيّ بروح شعب ما، وثقافته ككل، وليس بالعلوم والتكنولوجيا. كما أن التاريخ عند هيجل لا يتحرك مباشرة وفي خط مستقيم نحو التقدم، لكنه يتحرك جدليًا وبطريقة ملتوية. فالتاريخ غير واضح وغير مدرك بالنسبة للعقل، لكنه مليء بالرغبات اللا شعورية والنتائج غير المقصودة.

والتاريخ، بالنسبة لهيجل، لا يأتي بالتقدم للأفراد من البشر على هيئة تطور علمي وتكنولوجي أو نمو وانتشار للحقوق الطبيعية والديمقراطية. وكان هناك تفاؤل عظيم في عصر التنوير بحدوث تطورات علمية وتكنولوجية وديمقراطية هائلة، وأن التاريخ قد بدأ يتحرك أخيرًا نحو تحسين الحياة الإنسانية على الأرض. لكن هيجل ينكر كل هذا، ويقول إن التاريخ ليس «مسرحًا للسعادة». إنه حركة الأمم، وليس الأفراد، نحو الحرية. والتاريخ لا يتحرك من خلال الخير فقط، بل يتحرك من خلال الشر أيضًا بالضرورة. ولا يتحرك من خلال نوايانا المدركة، بل عن طريق استخدام رغباتنا الشخصية لتحقيق النتائج التي لا نعرفها. والأشخاص من الأفراد ليسوا سوى أدوات صغيرة للغاية في لعبة التاريخ.

لكن الاختلاف الشاسع بين فلسفة التاريخ عند هيجل وفلسفة التاريخ في عصر التنوير الفرنسي تثير تساؤلات سياسية من بينها: ماذا عن الحقوق السياسية للفرد؟ ماذا تعني حريتي حقًا بالنسبة لهيجل؟ إلى أي مدى تكون الدولة مسيطرة عليّ؟ وإلى أي مدى أكون خاضعًا لها؟ وسوف نتناول في الفصل التالي فلسفة هيجل السياسية المثيرة للرعب.

(١٩)

بومة منيرفا

هل كان لدى المحتجين على سياسة الولايات المتحدة في حربها على فيتنام أي مبرر لمعارضتهم؟ هل تعتقد بأن هناك ما يبرر اتخاذك موقفًا ضد أمتك ومؤسساتها؟ وما هي مبررات هذا الموقف المعارض برأيك؟ وهل تستند مبرراتك إلى المبادىء الأخلاقية أم القانونية الكلية؟ أم إلى المعتقدات الدينية ضد القتل؟ أم أنها تحتكم إلى ضميرك؟ أم إلى الله ذاته؟

فلسفة هيجل الأخلاقية

سوف تصدمك فلسفة هيجل بعدم استنادها أو احتكامها إلى المبادئ الأخلاقية أو القانونية أو الدينية أو إلى الله المتعالي أو إلى ضميرك في تبرير موقفك المعارض لأمتك. ولا توجد أي سلطة أخلاقية أعلى من الدولة في فلسفة هيجل. ولا توجد أي مبادئ أخلاقية أو قانونية أو دينية أرفع من الدولة. ولا وجود لأي محكمة استئناف عليا أعلى من الدولة. فهل هذا الزعم – المحوري لفلسفة هيجل – يتعارض مع جميع معتقداتك؟ إذن، فقد حان الوقت كي نلقي نظرة على فلسفة هيجل الأخلاقية والسياسية.

١ ـ النزعة العضوية

تقوم فلسفة هيجل الأخلاقية على نظرية العضوية التي تعبر عن وجهة نظره القائلة بأنه ما من شيء يستطيع العمل في عزلة، ولكن كجزء من وحدة عضوية شاملة ينتمي إليها.

وكما رأينا، فقد قدم هيجل تصوره أو فكرته الشاملة عن روح الشعب التي تتجسد في الوحدة الكلية لثقافة شعب بعينه، بكل ما يميزها من لغة وقوانين وأخلاق وموسيقى وشعر وعمارة ودين وفلسفة.

ومع ذلك، فروح الشعب لا تتجسد في الثقافة فحسب، بل في المؤسسات الاجتماعية والاقتصادية والسياسية للشعب، والتي تندمج جميعها في حياة الدولة. وهذه الوحدة العضوية الشاملة العظيمة، أي الدولة، هي مصدر الثقافة والحياة الدستورية والأخلاق. وتوفر الدولة نفسها الحياة الأخلاقية للعضو الفرد في المجتمع عن طريق روح الشعب التي تتجسد في الثقافة، والمؤسسات القانونية والسياسية والاقتصادية والدينية والتعليمية للمجتمع. والحياة الأخلاقية هي حياة اجتماعية في مجتمع منظم.

٢ ـ الدولة كمصدر للأخلاق

لا يمكنك أن تحيا الحياة الأخلاقية، كما يقول هيجل، إلا بالالتزام بالمبادئ الأخلاقية التي يعبر عنها مجتمعك من خلال مؤسساته. وفي حياتك الأخلاقية ومعتقداتك وأهدافك الشخصية وفلسفتك، فأنت حامل للثقافة، ووعاء للقيم الأخلاقية التي تتجسد في الثقافة، وفي الطريقة السياسية والاقتصادية للعيش، وفي المؤسسات الدينية والتعليمية لمجتمعك. كما أن القيم الأخلاقية التي تتجسد في دولتك – الأمة هي منبع أخلاقك، ومثلك العليا والتزاماتك الأخلاقية. فالدولة – الأمة هي المصدر الوحيد للحياة الأخلاقية والوفاء بمتطلباتها.

٣ ـ الأخلاق هي الأخلاق الاجتماعية

ويقول هيجل إنه برغم كل هذا الحديث الرفيع عن الأخلاق الكلية أو الدينية، فالأخلاق جميعها هي أخلاق اجتماعية، أي أخلاق مجتمع معين، والحياة الأخلاقية هي الحياة التي تحياها وفقًا للمعايير الأخلاقية لمجتمعك. وبعبارة هيجل، في كتابه *«العقل في التاريخ»* Reason in History: «كل شيء يتصف به الإنسان، يدين به للدولة؛ وفيه فقط يستطيع

أن يجد ماهيته. وكل قيمة للإنسان، وكل حقيقة روحية، لا تتأتى له إلا عن طريق الدولة». وفي «العقل في التاريخ» أيضًا، يقول هيجل: «لا يمكن لأي فرد أن يتجاوزها؛ ومن المؤكد أنه يستطيع أن ينعزل عن غيره من الأفراد، لكنه لا يستطيع الانفصال عن روح الشعب». فليس بمقدورك الانسلاخ من معتقدات المجتمع وقيمه في عصرك.

(أ) اللا أخلاقية الاجتماعية

ولكن، ألا تجد نفسك رافضًا للأخلاق الاجتماعية عند هيجل؟ فالأخلاق التي لا أساس لها سوى قيم مجتمع معين تتعارض مع مزاج المرء أو ميله الفطري. ألا تعتقد بأن روح شعب ما قد تخطئ وتضل الطريق، وقد تصير فاسدة أخلاقيًا أو حتى شريرة بطريقة شيطانية، كما حدث في فترات مطاردة الساحرات (كناية عن ملاحقة الخوارج والمنشقين)؟ ومن المؤكد أن الحكومة قد تخطئ، كما حدث في فضيحة وترجيت Watergate. فكيف يمكن لهيجل، إذن، أن يزعم أن ثقافتنا وحكومتنا هما الجوهران الخالصان للأخلاق؟ إن هيجل يمكن أن يقدم لنا إجابة على ذلك بأن النقد الحقيقي لفضيحة وترجيت، كفضيحة أخلاقية وقانونية، يقوم على المثل العليا الأخلاقية والقانونية للثقافة الأمريكية.

ولم يقل هيجل أبدًا بأن الثقافات والحكومات الفعلية تتصف بالكمال؛ لكنه يرى أن مثلنا العليا هي تلك التي أنتجتها أمتنا، وهي التي نستند ونحتكم إليها عندما نوجه نقدًا إلى الحكومة. وهذه المثل العليا التي نحتكم إليها هي التي تشكل المؤسسات القانونية والسياسية والتعليمية للمجتمع؛ ومن ثم فهي تشكل حياتنا. فنحن نتخذ المثل العليا والاعتقادات الأخلاقية لمجتمعنا مثلاً عليا واعتقادات أخلاقية ذاتية، ونجعل منها جزءًا من حياتنا الروحية أو العقلية.

(ب) الضمير الشخصي

لكنك قد ترغب في تسجيل اعتراض آخر على الأخلاق الاجتماعية عند هيجل، وتقول بأن أفضل وقاية ضد الفساد الأخلاقي في عالمنا المعاصر تعتمد على ضميرك الشخصي

الذي يسعى إلى التوجيه والإرشاد الأخلاقي، وبذلك تتحقق لك الاستقلالية في قراراتك وأفعالك الأخلاقية. لكن هيجل ينظر إلى اقتراحك هذا بريبة بالغة. ويحق لهيجل القول بأن ضميرك الشخصي غير معصوم؛ فقد يصدر أحكامًا أخلاقية خاطئة أو متناقضة. ويرجع السبب في ذلك إلى أن العقل الشخصي الخالص لا يمكن أن يكون له أي معيار موضوعي يستند إليه. ولهذا السبب أيضًا، فالضمائر الشخصية لأفراد مختلفين قد تتصارع فيما بينها، دون إيجاد وسيلة لحل هذه الصراعات.

(جـ) المبادئ الأخلاقية الكلية

وبدلاً من القول بأن الضمير الشخصي يمكن أن يكون مصدرًا للأخلاق، فقد تقترح مبادئ أخلاقية عقلانية كلية مثل: عامل غيرك كما تود أن يعاملوك. وهذا المبدأ الأخلاقي العقلاني قريب الشبه بالمبدأ الأساسي للفلسفة الأخلاقية عند كانط، ومن الواضح أنه صيغة معدلة للقاعدة الذهبية: عامل الآخرين بما تحب أن يعاملوك. لكن هيجل ينكر إمكانية أن تكون مثل هذه المبادئ الكلية أساسًا كافيًا لتوجيه أفعالنا وتصرفاتنا الأخلاقية – فمثل هذه المبادئ الكلية جوفاء بحيث لا يمكن لها أن ترشدك إلى أي فعل محدد أو تنهاك عن ارتكاب أي فعل. وينتقد هيجل هذه المبادئ الكلية بكلمات حادة ولاذعة، حين يقول إنها: جوفاء، صورية، فارغة وخالية من أي مضمون.

(د) الله

وأخيرًا، فقد تحتج على هيجل قائلاً له: سوف أتجه إلى الله جاعلاً منه مصدر أخلاقي بدلاً من ثقافتي. وحينئذ، ستكون لدى هيجل إجابتان للرد عليك: الأولى، كيف يمكن أن تكون واثقًا من أن الصوت الذي تسمعه هو صوت الله، وليس صوتك أنت أو صوت مجتمعك؟ والثانية، أن هيجل لديه ورقة رابحة كي يلعبها؛ فالدولة – الأمة هي ظهور أو تجلي الله. والدلالة الحقيقية لله ليست في كونه إلهًا شخصيًا للدين، ولكن في كونه المطلق والوحدة الكلية الشاملة للحقيقة التي تتجلى وتظهر في روح الشعوب المختلفة ودولها

الأممية. ويرى هيجل أن هناك شيئًا ما مقدسًا، شيئًا ما إلهيًا في الدولة — الأمة. ومن خلال دمج الوحدة الكلية للثقافة وكافة المؤسسات السياسية، الاقتصادية، الاجتماعية، فالدولة الأممية تجسد المطلق. وتمثل الدولة — الأمة مرحلة واحدة في تقدم الحقيقة العقلانية لله عبر التاريخ العالمي. وبعبارة هيجل، فالدولة — الأمة هي «الفكرة الإلهية الموجودة على الأرض». ويحاول هيجل هنا التعبير عن شيء ما يشبه تعبير العهد القديم عن أن الله سوف يصدر حكمه إلى الأمم. وبالنسبة لهيجل، فالله يظهر مرحلة واحدة من حقيقته لكل من الأمم الرئيسية في التاريخ، وكل منها — في دورها التاريخي — تصير حاملة لحقيقته الإلهية.

٤ ـ المشاركة في الحياة الكبرى وحقيقة الأمة

والآن، يمكننا الاستكشاف والتعمق في نظرية هيجل القائلة بأن الأخلاق هي الأخلاق الاجتماعية، أخلاق المجتمع، أخلاق الدولة — الأمة. وتجسد الدولة — الأمة مرحلة واحدة لحقيقة المطلق في ثقافتها ومؤسساتها. وبالنسبة للفرد، فالعيش كعضو مشارك في الدولة — الأمة يعني المشاركة في حياة المطلق التي تعبر عنها الثقافة، والمشاركة في حياة أكبر من تلك القاصرة على الرغبات والاهتمامات الشخصية، الخاصة، الفردية. وحينئذ، يصير المركز الأخلاقي لحياتك — كفرد — هذه الحياة الكبرى لروح الشعب ككل، روح المطلق المتجلي، وليس نفسك كذرة معزولة.

ومن خلال مشاركتنا في حياة أمتنا وثقافتها، فنحن نعيش خارج حدود أنفسنا في الحياة الكبرى للحقيقة المتطورة. ونحن نحيا هذه الحياة الروحية الكبرى عن طريق المشاركة في الحياة العامة والعملية السياسية في عصرنا، حيث تظهر كافة المعايير والقيم العميقة والاعتقادات والطموحات الأخلاقية والسياسية للثقافة على السطح، وتثير الجدل، وتكون موضع تفكير، وتخضع للتطور الجدلي. وبمشاركتك في الحياة العامة للسياسة والدين والفن والتعليم والعمل، فأنت بذلك تتعرف على حقيقة عصرك، وحقيقة المطلق التي تتجلى في أمتك.

٥ ـ تطابق المثل العليا الأخلاقية للفرد والدولة

المثل العليا التي يتم التعبير عنها في هذه الحياة العامة هي المثل العليا التي تستخدمها الدولة - الأمة في تحديد هويتها الأخلاقية. وأنت نفسك، كفرد، تجد هويتك الأخلاقية وفرديتك أو شخصيتك الأخلاقية في هذه الحياة الكبرى في روح الشعب، وفي حقيقة الأمة. وهذا ما تعنيه فلسفة هيجل الأخلاقية بإصرارها على أن الأخلاق هي الأخلاق الاجتماعية.

٦ ـ الحاجة إلى الاتحاد

وعلى عكس فلسفة التنوير التي أضفت المثالية على الفرد الذري، واصفة إياه بالعقلاني، المستقل، الحر بفضل حقوقه التي لا يمكن التنازل عنها، فقد أدرك هيجل أن الحاجة إلى الاتحاد مع الآخرين، والمشاركة في غاية أكبر من غاية المرء، وأن يصير المرء جزءًا من الكل الاجتماعي أعظم من حاجة الإنسان إلى الاستقلال والانفصال. ومن المؤكد أنك تأثرت بما يقوله هيجل هنا؛ فهو يمس نقطة شديدة الحساسية لدينا، ألا وهي إحساسنا بالعيش في عزلة، والعيش في عالم متجزئ، وشعورنا بعدم وجود أي وحدة كلية أكبر ننتمي إليها. وفي الوقت الذي كان يكتب فيه، كان هيجل يخاطب حاجة الشعب الألماني إلى الكمال، وإلى تكوين أمة موحدة وقوية. لكن هيجل يخاطب أيضًا حاجتنا الحالية إلى الكمال، والإحساس بأننا جزء من وحدة شاملة أكبر وذات مغزى.

٧ ـ مراحل إضفاء الذاتية على الجوهر الأخلاقي للمجتمع

كيف يمكنني، إذن، تحصيل المثل العليا الأخلاقية لثقافتي، والدخول إلى حياتها الروحية، واكتساب الشعور بالانتماء؟ ويجيب هيجل على ذلك بأنك تكتسب معتقدات

ثقافتك عن طريق إضفاء الذاتية عليها، وجعلها جزءًا من نفسك، ودمجها، وتخصيصها لنفسك. فأنت تدمج الجوهر الأخلاقي وأخلاق ثقافتك، كما يقول هيجل، في أثناء نموك كشخص من مرحلة الطفولة المبكرة وصولاً إلى مرحلة النضج. وتتخذ عملية النمو هذه في تاريخك الشخصي شكلاً جدليًا يشتمل على ثلاث مراحل، وثلاث لحظات مهمة تشكل الحياة الأخلاقية للمجتمع. وهذه المراحل الثلاث هي: أولاً، الأسرة، وهي القضية؛ ثانيًا، المجتمع المدني، وهو نقيض القضية الأسرة؛ ثالثًا، الدولة، وهي المركب منهما الذي يكمن في الدولة المتطورة.

(أ) الأسرة

الأسرة، كما يقول هيجل، هي الطريق الأول لدخول النفس إلى الحياة الأخلاقية للأمة. والأسرة هي الجماعة الاجتماعية الأولى التي يجربها المرء. ويوجد في الأسرة شعور بالوحدة؛ ووحدة مشاعر؛ وتوحِّد رابطة الحب أفراد الأسرة. ولا يرتبط أفراد الأسرة ببعضهم البعض، فيما يقول هيجل، كأشخاص ذوي حقوق فردية ضد بقية أفرد الأسرة، ولكن كأفراد تربط بينهم وحدة شعورية عميقة. ومع ذلك، فعندما يرتبط أفراد الأسرة ببعضهم البعض من خلال الإصرار على حقوقهم الفردية، حقوق الأبناء والآباء أو الأزواج والزوجات على بعضهم البعض، وليس من خلال وحدة المشاعر أو الوحدة الوجدانية، فإن الأسرة تتعرض للتفكك والتفسخ، كما يقول هيجل.

(ب) المجتمع المدني

يشير هيجل إلى أن الطفل يفوق الأسرة نموًا وينتقل إلى مرحلة جديدة من الحياة الأخلاقية للأمة، وهي مرحلة المجتمع المدني. وفي الوحدة الأسرية، يكون أفراد الأسرة موجودين بذواتهم فحسب، فيما يقول هيجل، كأجزاء غير واعية لذواتها في وحدة الحب الأسري المحسوسة، وليسوا موجودين لذواتهم كشخصيات فردية واعية لذواتها. ويميز هيجل هنا بين نوعين من الوجود: الوجود بذاته in–itself، وهو الوجود غير الواعي لذاته؛

والوجود لذاته for–itself، حيث يوجد المرء كشخصية واعية بذاتها. (وسوف يتبع سارتر هذا التمييز الهيجلي).

وعند الانتقال إلى المرحلة الجديدة من مراحل الحياة، يصبح الشاب البالغ شخصية فردية واعية بذاتها وله إرادة وآمال وطموحات وخطط حياتية وعلاقات اجتماعية خاصة. وبذلك، يصبح الشخص ذا شخصية مميزة، ومستقلاً عن الأسرة، ويدخل المجتمع المدني. وبالنسبة لهيجل، فالمجتمع المدني يعني الجانب الاقتصادي للمجتمع الرأسمالي الحديث، المجتمع من حيث ارتباط الأفراد من البشر ببعضهم البعض فيما يتعلق بإشباع احتياجاتهم وتحقيق مصالحهم الاقتصادية الفردية. وقد درس هيجل – بعناية فائقة – أعمال آدم سميث Adam Smith وغيره من علماء الاقتصاد الإنجليز قبل الكتابة عن المجتمع المدني. وسرعان ما سيعكف كارل ماركس على دراسة الكتب نفسها.

والمجتمع المدني، كما يقول هيجل، هو مشهد يكافح فيه الأفراد من أجل سد احتياجاتهم الاقتصادية؛ وللقيام بذلك، فهم بحاجة إلى عمل الآخرين ويطالبون بتقسيم العمل حتى يكون هناك إنتاج كاف من السلع للوفاء باحتياجات المجتمع المتنامي. ويرى هيجل أن دهاء العقل يلعب دورًا في العلاقات الاقتصادية داخل المجتمع. وفي الوقت الذي يعمل فيه الأفراد من البشر بطريقة واعية من أجل احتياجاتهم ومصالحهم الشخصية، كما يقول هيجل، فإنهم يحققون المصالح الاقتصادية ككل ويديرون عجلة الاقتصاد، رغم أنهم لا يقصدون ذلك حقًا.

لكن هيجل يرى أن اقتصاد المجتمع يمكن أن يتعرض لمشكلات. فمع زيادة الإنتاج للوفاء باحتياجات الزيادة السكانية، يحقق بعض الأفراد ثراء عظيمًا، في الوقت الذي تظهر فيه طبقة عاملة، بروليتاريا حضرية قد تعاني فقرًا اقتصاديًا وروحيًا أيضًا. وعندما تجد هذه البروليتاريا الحضرية نفسها مقيدة بعمل آلي متجزئ، مع تزايد معاناتها من البطالة، فهي تفقد إحساسها بالاندماج والارتباط بالمجتمع وتصبح، يقول هيجل، غوغاء ساخطة، وفي المقابل تنشأ درجات متفاوتة من الثراء لأفراد المجتمع الآخرين.

ويعطي هيجل وصفًا للاستقطاب داخل مجتمع صناعي من مجموعتين: الطبقة الرأسمالية الغنية، وطبقة العمال الكادحين (البروليتاريا) المتنامية دومًا. ويكاد وصف هيجل يكون مطابقًا لصورة المجتمع المدني التي سيرسمها كارل ماركس بعده بجيل. لكن هناك اختلافًا جوهريًا بين هيجل وماركس حول هذه المسألة. فهيجل، مثل ماركس، يرى الصراعات الداخلية للاقتصاد الصناعي والتهديد بثورة بروليتارية بوضوح. لكن هيجل يعتقد بأن الدولة تستطيع التحكم في هذه الصراعات، والاستفادة منها في الوقت ذاته، لتحقيق التطور والتنمية البشرية المتواصلة في مواجهة تحديات النمو الصناعي والتطور التكنولوجي.

ويدرك هيجل الوظائف الإيجابية للمجتمع المدني وتوتراته الداخلية. ولذا، فهو يجعل الدولة مسيطرة سياسيًا وأخلاقيًا على الاقتصاد الصناعي بأكمله، وذلك لتعظيم وظائفه الايجابية والحد من اضطراباته الداخلية. وعلى الجانب الآخر، نجد ماركس رافضًا تمامًا لاعتقاد هيجل بأن الدولة تستطيع السيطرة على المجتمع المدني بصورة فعالة. وبدلاً من ذلك، فماركس يدعو إلى إطاحة ثورية بالمجتمع المدني، وبالاقتصاد الرأسمالي، ويرى أن هذا هو الحل الوحيد لمشكلاته الداخلية، والمرحلة الضرورية التالية (والمرحلة الأخيرة) من التاريخ.

(جـ) الدولة

فماذا يقول هيجل، إذن، عن الدولة السياسية المتطورة، الناضجة؟ الدولة السياسية المتطورة هي مركب من وحدة الأسرة وانفصال أو فردية الحياة في المجتمع المدني. والدولة نفسها وحدة عضوية، والدولة الناضجة هي التي توفر الوحدة، مثلما تفعل الأسرة؛ وتقوم بتطوير وتنمية الفرد من خلال الثقافة، الحياة العامة، المؤسسات، شأنها شأن المجتمع المدني. والدولة تركيب يجمع بين أخلاق الأسرة وأخلاق المجتمع المدني؛ ويتم دمج هذه الأخلاق مجتمعة مع الأخلاق الكلية التي تمثلها الدولة. والمؤسسات السياسية للدولة هي التجسيد الأكمل والأوفى للجوهر الأخلاقي للمجتمع. وهكذا، فالفرد الذي يضفي صفة

الذاتية على الأخلاق المتجسدة في حياة الدولة، هو الذي يتحصل على الجوهر الأخلاقي لمجتمعه.

فلسفة هيجل السياسية

١ ـ الحرية الشكلية مقابل الحرية الحقيقية

وينتقل هيجل الآن إلى إثبات أن الدولة تجعل الحرية ممكنة عن طريق تقديم الجوهر الأخلاقي للمجتمع. وهنا، يقدم هيجل تمييزه المؤثر على نطاق واسع بين نوعين من الحرية: الحرية الشكلية والحرية الحقيقية. وهناك، كما يقول هيجل، الحرية التي سعى إليها عصر التنوير والثورات الكبرى الثلاث التي أحدثها. وكان هذا النوع من الحرية هو حرية الفرد الذري، المنعزل؛ وكانت الحرية الشكلية، المجردة، العقلانية التي ينالها الفرد بالحقوق الطبيعية في الحياة والحرية والملكية الخاصة. وهذه الحريات، يقول هيجل، هي حريات سلبية أساسًا؛ وتعبر عن الإرادة الثورية للبرجوازية الناهضة ضد الحكم الملكي المطلق. وتحمي مثل هذه الحريات الشكلية حقوق الفرد في الحياة، الحرية، والممتلكات من السلطة المطلقة للملك التي تتيح له الاستيلاء عليها. وبذلك، يتضح أن الحرية الشكلية المرتبطة بالحقوق الطبيعية الكلية في عصر التنوير حرية مجردة وسلبية؛ فهي تعني التحرر من سلطة ظالمة ومستبدة.

لكن المطلوب الآن، كما يقول هيجل، ليس الحرية السلبية، ولكن الإحساس الإيجابي والملموس بحريتي. وليس الحريات السلبية الشكلية، الجوفاء من الحكام المستبدين ولكن المثل العليا للحرية الحقيقية، الإيجابية للعمل والعيش كموجود روحي حر. فماذا تعني الحرية الحقيقية – الحرية ذات المضمون الحقيقي الإيجابي؟

ويرى هيجل أن المثل العليا للحرية الحقيقية، كالمثل العليا الأخلاقية، تستمد من الحياة الروحية لمجتمع معين. والدولة – الأمة كاملة التطور هي الدولة – الأمة التي تجسد، من خلال قوانينها ومؤسساتها، المثل العليا الأخلاقية والمعتقدات الأساسية لروح الشعب.

وسوف يضفي أفراد أو أعضاء هذا المجتمع صفة الذاتية على نفس المثل العيا للثقافة. ويتمتع أفراد مثل هذا المجتمع بالحرية الحقيقية طالما كان بمقدورهم الاعتراف بأن المثل العليا الأخلاقية والسياسية، التي يقدرونها ويجلّونها كمثل عليا خاصة بهم، مطابقة للمثل العليا التي تجسدها قوانين ومؤسسات الوحدة العضوية الشاملة التي ينتمون إليها ويشكلون جزءًا منها. وبذلك، فأنت، كفرد أو عضو في المجتمع، تتمتع بالحرية الحقيقية طالما كانت المثل العليا لمجتمعك، المتجسدة في قوانينه، هي مثلك العليا الخاصة التي اخترتها لتوجيه حياتك. ولما كانت الأخلاق هي الأخلاق الاجتماعية، فالحرية هي الحرية الاجتماعية.

وبناء عليه، فقوانين مجتمعك لم تعد تبدو غريبة أو جائرة بالنسبة لك؛ لكنها تبدو مطابقة لقوانينك الخاصة التي ارتضيتها لنفسك. وبذلك، يكون هناك حد، كما يقول هيجل، للتعارض بين إرادتك الشخصية وإرادة الدولة؛ نظرًا لتطابق إرادتك الخاصة مع الإرادة الكبرى، وهي إرادة الدولة. هذا، إذن، هو معنى الحرية الحقيقية: الحرية الحقيقية تقوم على تطابق المثل العليا الشخصية مع المثل العليا للدولة التي تجسد الجوهر الأخلاقي للمجتمع.

ويعتبر هيجل الحرية الحقيقية شرطًا للسعادة الإنسانية. وبالنسبة للبشر، فالسعادة تعني العيش في دولة – أمة تتمتع فيها بالحرية، بحيث تكون إرادتك مطابقة لإرادة القوانين والمؤسسات، والدولة. وهذه هي الحياة السعيدة التي يعتقد هيجل بأن أثينا القديمة كانت تنعم بها في العصر الذهبي لبركليس.

والسعادة، كما يقول هيجل، هي جزاء قدرتك على جعل مثلك العليا متوافقة مع المثل العليا لمجتمعك؛ وهي السعادة المستمدة من إنهاء حالة العزلة، والصراع، ومن الشعور بالاتحاد والتوحد مع الجماعة التي تنتمي إليها.

والحرية الحقيقية، من وجهة نظر هيجل، هي المثل الأعلى أو المعيار الحقيقي للتطور التاريخي الإنساني – المثل الأعلى للتقدم التاريخي للوعي بالحرية. وكان هيجل يأمل في الحرية الحقيقية والسعادة لشعبه الألماني، وهو ما جعله يضع هذا الشعب على قمة التاريخ، ويرى فيه أثينا الجديدة التي كان يحلم بها.

٢ ـ نظرية الاغتراب

ولكن، ماذا لو أنك لم تكن متوافقًا مع مجتمعك؟ أو أنك لم ترض بالمثل العليا لمجتمعك ومؤسساته؟ إذن، فأنت تعيش، كما يقول هيجل، في حالة اغتراب. وهذه هي نظرية الاغتراب *Alienation* الهيجلية التي اقتبسها ماركس، وكيّفها حسب أغراضه النظرية الخاصة. وقد تعلم العالم الغربي بأسره من هيجل وماركس كيفية التعرف على حالة الاغتراب؛ فنجد سارتر، في القرن العشرين، يكتشف أن موضوع وظاهرة الاغتراب حاضران في كل مكان في الثقافة المعاصرة.

فما هو معنى الاغتراب؟، وماذا يعني هيجل به تحديدًا؟ في علم الاجتماع والفلسفة المعاصرين، يعرف الاغتراب عامة بأنه الشعور بالغربة، والبعد عن الحياة العامة، وإحساس المرء بأنه دخيل أو غريب. وهناك عدة مظاهر أخرى للاغتراب: الشعور بالعزلة والوحدة، والاغتراب عن الذات، وفقدان الهوية، وعدم الانتماء، وفقدان المعنى، واللا مبالاة، وفقدان القيم والمعايير، والعجز. فهل ترى أن إدلاءك بصوتك (في الانتخابات أو خلافه) بلا معنى أو جدوى؟ هل ترى أن وظيفتك بلا مستقبل؟ هل تشعر بالضجر والملل تجاه القضايا السياسية والاجتماعية الحالية التي تشغل بال الآخرين؟ هل فقدت قدرتك على الحب أو أي عاطفة أخرى قوية؟ هل تشعر بأن حياتك عديمة الفائدة وفارغة؟ هذه هي أعراض الاغتراب.

والاغتراب، بمفهوم هيجل، هو إخفاق إرادة الفرد في التطابق والتوافق مع الإرادة الكبرى للمجتمع. وأنت، كفرد، تكون في حالة اغتراب عندما تبدو لك المثل العليا لمجتمعك ومؤسساته بلا معنى أو كاذبة، ولا تشكل أي جزء منك. والاغتراب هو الحالة التي تفقد فيها القدرة على التوافق مع الأخلاق والمؤسسات العامة لمجتمعك. ويرى هيجل أن الاغتراب هو العملية المقابلة أو المضادة للتوافق الاجتماعي؛ فالتوافق الاجتماعي يؤدي إلى الوحدة والتكامل، في حين أن الاغتراب هو عملية اجتماعية تميل إلى إحداث الفرقة والتفكك في المجتمع، وحياته العامة والمشتركة. كما أن الاغتراب يؤدي إلى هدم الوحدة العضوية للمجتمع وتفتيتها إلى ذرات غير مترابطة. وشأنه شأن الحرية الحقيقية، فالتوافق مع

إرادة الدولة أو الأمة شرط ضروري للسعادة. وبذلك، فالاغتراب عن المجتمع شرط ضروري للتعاسة والشقاء.

وأخيرًا، وهذا ما يهمنا بالدرجة الأولى، فهيجل ينظر إلى المذهب الفردي السياسي والاجتماعي على أنه شكل خطير من أشكال الاغتراب، ومدمر لوحدة الأمة والمجتمع.

٣ ـ رفض الفردية السياسية

ما هو تعريف الفردية؟ حسب تعريف الفردية أو المذهب الفردي *individualism* في المصطلحات السياسية، فهي وجهة النظر القائلة بأن الدولة تابعة للفرد، سياسيًا وأخلاقيًا. وطبقًا للفردية السياسية، فالدولة توجد من أجل الفرد، وليس العكس. وكانت صياغة جون لوك للفردية السياسية ملهمة للثورات الإنجليزية والفرنسية والأمريكية في عصر التنوير: وتؤكد الفردية السياسية عند لوك على أن الأفراد من البشر عقلانيون، ومستقلون، وأحرار، ومتساوون في نظر القانون، ويملكون بعض الحقوق التي لا يمكن التنازل عنها؛ وأن الدولة تابعة للفرد، وأنها لم توجد إلا بموافقة متبادلة ولحماية حقوق الفرد.

ولكن، كما رأينا، فوجهة نظر هيجل مناقضة لذلك تمامًا. فهيجل لم يكف عن القول بأن الدولة أعلى من الفرد وأنها الشخصية الحقيقية الوحيدة في التاريخ، وأن الإنسان الفرد ليس بأفضل من خلية داخل جسم الكائن الحي وهو الدولة. كما يرى هيجل أن الفرد ليس له أي حقوق طبيعية لا يمكن التنازل عنها، كما زعم جون لوك وتوماس جيفرسون. ويقول هيجل بأنه لا حقوق ولا حرية للفرد سوى تلك التي تمنحها له الدولة وبما يخدم مؤسساتها. وكما لاحظنا، فالقيمة الأخلاقية والمعنى الحقيقي لحياة الإنسان الفرد مستمدة من تبعيته للوحدة العضوية الكلية للأمة – الدولة التي يشكل جزءًا منها. وهكذا، يتبين لنا أن هيجل يلوي عنق الفردية السياسية عند جون لوك وتوماس جيفرسون بزعمه أن الدولة أعلى سياسيًا وأخلاقيًا من الفرد. وبعبارة هيجل، فالدولة لها «الحق الأسمى على الفرد الذي يتمثل واجبه الأسمى في أن يكون عضوًا في الدولة». ويعتبر هيجل فردية التنوير تمجيدًا للأنانية **egoism** الشخصية، وحكم القلة الأوليجارشية السياسية (حكم الطبقة الغنية).

ولذا، فلابد لنا أن نطلق على فلسفة هيجل السياسية مذهب تمجيد الدولة statism أو الحكم السياسي المطلق political absolutism الذي يؤكد على تبعية الفرد للدولة، ويطالب بالسلطة السياسية والأخلاقية المطلقة للدولة على الفرد. وطبقًا لمذهب الحكم السياسي المطلق، فالفرد موجود من أجل الدولة، وليس العكس.

٤ ـ رفض الديمقراطية السياسية

ونتحول إلى نظرية هيجل عن تركيب ومهام الحكومة. وفي العالم الحديث، كما يقول هيجل، لابد أن يكون للدولة دستور يثبت ثلاث سلطات: السلطة التشريعية التي تضع القوانين؛ والسلطة التنفيذية التي تنفذ القوانين؛ والملك أو الحاكم الذي يملك سلطة اتخاذ القرار الشخصي، وتتجسد في شخصه إرادة الدولة.

وفيما يتعلق بالهيئة التشريعية، فهيجل يعارض انتخابها كأفراد عن طريق الانتخاب العام الكلي. كما يعارض فكرة الاقتراع العام بحجة أنه يجعل الجمهور – وقت الانتخاب – يبدو كما لو كان مجرد كتلة أو كومة عديمة الشكل أو المعنى من الأفراد الذين يفتقرون إلى الوحدة عضوية. وينكر هيجل قدرة العامة على معرفة مصالحها الخاصة أو ما يصوتون عليه أو من يصوتون له. وكما يقول هيجل: «إذا كان الشعب يعني قسمًا من المواطنين، فهذا بالضبط هو القسم الذي لا يعرف ما يريد. ومعرفة ما يريده المرء، وأكثر من ذلك: معرفة ما يريده المطلق، هو ثمرة المعرفة والبصيرة العميقة، وهذه بالضبط هي الأشياء التي يجهلها الشعب».

وقد اتخذ هيجل موقفًا متشددًا هنا ضد المبدأ الأساسي للديمقراطية، التصويت العام، الاقتراع المباشر للجميع. وبدلاً من الاقتراع العام، يدعو هيجل إلى تمثيل الشعب في الهيئة التشريعية بواسطة ثلاث طبقات اجتماعية: الزراعة، التجارة، الخدمة المدنية. لكن الشعب لن ينتخب ممثلي هذه الطبقات الثلاث بأية حال. وسوف يتولون مناصبهم عن طريق التعيين أو تبعًا للأصل الأرستقراطي. ولذا، فمن السهل علينا أن ندرك هنا سبب نعت

البعض لهيجل بالمحافظ، والرجعي من قبل البعض الآخر، لكنه لم يوصف أبدًا بالمدافع عن الليبرالية. وكما رأينا، ففلسفته السياسية تنكر دعامتي الليبرالية السياسية المتلازمتين: الفردية والديمقراطية.

٥ ـ نسبية السياسة للمجتمع

هل يجب على جميع الدول اتباع النموذج الذي وضعه هيجل لألمانيا؟ لا، البتة. وقد عبر هيجل عن موقفه الرافض لذلك من خلال نظريته عن العضوية ومذهبه التاريخي. ومن السخف، كما يقول هيجل، القول بماهية الحكومة المثلى نظريًا، وأسخف منه، أن نملي على أي مجتمع ماهية الحكومة الأصلح له. وكل دولة لديها حكومة تعبر عن روح شعبها وتناسب عصرها. ويقول هيجل بأن «لكل أمة دستور يناسبها». كما يقول بأن «الدستور ينشأ عن روح الأمة...وهو الروح الكامنة لتاريخ الأمة الذي تقوم عليه الدساتير».

ويصر هيجل على أن الدستور ليس شيئًا يصنع، وليس مجرد قطعة من الورق ككثير من الدساتير التي دونت ومزقت أثناء الثورة الفرنسية. والدستور، كما يقول هيجل، نتاج عمل يستغرق قرونًا، ويمثل التطور التاريخي لروح الشعب. وهذا دليل آخر على المذهب التاريخي عند هيجل الذي يعبر عن وجهة نظره القائلة بأن فهم أي شيء، بما في ذلك السياسة، يستلزم منا رؤيته في سياق نموه وتطوره التاريخي.

ولم يكتف هيجل بما ذكره عن نسبية سياسة الأمة لتاريخها، وها هو يثير قضية أخرى أيضًا: هل المثل الأعلى للحرية الحقيقية لا سبيل إلى تحقيقه إلا بروح شعب معين؟ هل يمكن فرض نوع ما من الحكومات على شعب ما دون أن تكون له جذور في ماضيه، وفي تطوره التاريخي؟ وهنا، يشير هيجل إلى أن النجاح في فرض حكومة من الخارج أمر مستحيل تمامًا. فهل نجحت محاولات الماركسيين لفرض الشيوعية الماركسية على العديد من دول آسيا، وأفريقيا، وأمريكا اللاتينية؟ وهل نجحت الولايات المتحدة في نشر الديمقراطية في تلك المناطق؟

٦ ـ الفلسفة والسياسة

وأخيرًا، ما هي وجهة نظر هيجل حول قدرة الفلسفة على توجيه المستقبل السياسي للأمة؟ أو العالم؟ وكما رأينا، فقد كان الفلاسفة الفرنسيون يعتقدون بأن الفلسفة قد أمدتهم بنظرية حقيقية يمكنهم تطبيقها وتغيير وجه العالم.

ويخالفهم هيجل الرأي، حيث ينكر قدرة الفلسفة على تغيير مسار الأمة أو العالم. والفيلسوف، كما يقول هيجل، لا يستطيع تجاوز ثقافته أو تقديم أي خطط أو برامج عمل أو تنبؤات أو يوتوبيا تصلح للمستقبل. والفيلسوف لا يستطيع سوى التفكير بشأن مجتمعه الحقيقي والسعي لفهمه. وحتى يتمكن من فهمه، فلابد للفيلسوف من العودة إلى جذور مجتمعه.

ويمكن للفلسفة استيعاب حقيقة ثقافة ما عندما تنضج تلك الثقافة بشكل كاف وتتضح حقيقتها المطلقة في نهاية الأمر. وعند ذلك، كما يقول هيجل، يكون الوقت قد تأخر تمامًا بحيث يتعذر على المجتمع أن يتغير. وفي إحدى عباراته الشهيرة، يشير هيجل إلى البومة التي كانت رمزًا لمنيرفا Minerva، إلهة الحكمة عند الرومان، للتعبير عن وجهة نظره القائلة بأن الحكمة الفلسفية تأتي إلى أي مجتمع بعد فوات الأوان، مما يتيح لهذا المجتمع فهم ذاته، ومدلول ثقافته، وحقيقة المطلق التي يجسدها فحسب، ولكن دون أن يتغير. ويقول هيجل:

> بومة منيرفا تنشر جناحيها، ولا تبدأ بالطيران إلا عندما يرخي الليل سدوله.

وهذا بالضبط ما سوف يطعن كارل ماركس في صحته، قائلاً:

> كل ما فعله الفلاسفة حتى الآن هو تفسير العالم بطرق مختلفة؛ لكن المهم هو تغييره.

> فقد كان ماركس يعتقد بأن لدينا الآن فلسفة نستطيع تطبيقها لتغيير العالم من حولنا.

تقييم فلسفة هيجل

لا يمكن إنكار عبقرية هيجل كرائد من رواد الفلسفة العظام؛ ورغم ذلك، فهناك انتقادات حادة موجهة إليه. هل الفلسفة المثالية عند هيجل، حيث الحقيقة هي حقيقة الأفكار الشاملة أو التصورات، تعطينا فهمًا كافيًا لتنوع، وقابلية التحول أو التغير، وإمكانية الجانب المادي للواقع، ومشكلات الجسم الإنساني في بيئته المادية، والمشكلات المتعلقة بالإنتاج الاقتصادي أو التكنولوجيا أو الموارد المادية لكوكب الأرض؟ وفيما يتعلق بالله، فإذا كان المطلق عند هيجل – الذي يدعوه الله – لا وجود له إلا كما يظهر أو يتجسد في الوعي الإنساني، فكيف يمكن إذن أن نسميه الله أو المطلق بحق؟ أليس هذا خداعًا ومواربة؟ وأي نوع من المناهج يكون الديالكتيك أو الجدل؟ ومن الواضح أنه ليس منهجًا عقلانيًا أو منطقيًا أو رياضيًا أو تجريبيًا أو علميًا. فهل يكون الجدل، إذن، منهجًا للتفسير والتبصر؟ ولكن، كيف يمكن إثبات صحة آراء هيجل وتفسيراته؟ وكيف يمكن لهيجل إثبات وجود قوانين جدلية للتاريخ وأنها ضرورية؟ وكيف يعرف ماهية كل مرحلة من مراحل الجدل؟ وعلى سبيل المثال، كيف يمكن له إثبات أن ألمانيا هي المركب النهائي المتوج للتاريخ وليست إنجلترا أو فرنسا؟ وهل آراء هيجل وتفسيراته حقائق عقلانية أم أحكام ثقافية مسبقة؟ وهل فلسفة هيجل المجردة قناع يخفي وراءه دفاعه عن القومية الألمانية، وخوفه من الثورة، وكراهيته للفردية والديمقراطية؟ ألم تستخدم فلسفة هيجل الجدلية دهاء العقل، بمكر، لتبرير كل ما هو موجود في الوضع الراهن، حتى الشرور، على أنه يخدم غاية المطلق؟

ومع ذلك، يظل هيجل نبعًا عظيمًا للحكمة بفضل فلسفته التي منحت العالم الكثير من المفاهيم القيمة التي تدل، بما لا يدع مجالاً للشك، على عمق التفكير: روح الشعب؛ ومفهوم الثقافة؛ ومذهب التعضون والمذهب التاريخي؛ والفكر الجدلي؛ ومفهوم العلاقة بين السيد والعبد؛ ونظرية جديدة لعلاقة الفرد بالمجتمع؛ ونظرية الأخلاق ذات الجذور الاجتماعية؛ ونظرية العمل؛ ونظرية القيادة؛ ونظرية الحاجة الإنسانية إلى الكمال من خلال التوافق الاجتماعي؛ ونظرية الاغتراب؛ ونظرية التفسير كمنهج تاريخي وفلسفي. وها نحن اليوم نطالع هذه المفاهيم والنظريات التي جاءت بها فلسفة هيجل في العلوم الاجتماعية،

والأنثروبولوجيا الاجتماعية، وعلم الاجتماع، وعلم النفس الاجتماعي، والتاريخ، والنظريات السياسية، والتحليل النفسي، وعلم النفس الإكلينيكي. وعن تأثير هيجل، يقول الفليسوف الفرنسي «موريس ميرلو-بونتي» Maurice Merleau-Ponty: «الأفكار الفلسفية العظيمة في القرن الماضي، وفلسفات ماركس ونيتشه والوجودية والتحليل النفسي، جميعها بدأت بفلسفة هيجل». لكن تأثير هيجل الأعظم كان على كارل ماركس، وامتد من خلاله إلى العالم بأسره، شرقًا وغربًا. فهيا بنا إلى ماركس.

للمزيد من القراءة

الجزء الرابع: هيجل

أعمال هيجل:

Hegel، Georg Wilhelm Friedric. Lectures on the Philosophy of History. Trans. J. Sibree. New York: Dover، 1956.

__________، Reason in History (part of Introduction). Trans. by R. S. Hartman، Indianapolis: Bobbs-Merrill، 1953. Text adapted for television series.

__________، Philosophy of Right. Trans. T. M. Knox. Oxford: Clarendon Press، 1942.

__________، Phenomenology of Mind. Trans. J. B. Baillie. New York: Harper Torchbook، 1969.

__________، Encyclopedia of the Philosophical Sciences، part 3، «The Philosophy of Mind.» Trans. William Wallace. Oxford، 1894.

__________، Lectures on the History of Philosophy. Trans. E. S. Haldane and F. H. Simson. New York: Humanities Press، 189296-.

__________، Hegel's Political Writings. Trans. T. M. Knox، Introduction Z. A. Pelczynsky. Oxford: Clarendon Press، 1964.

دراسات نقدية:

Avineri, Shlomo. Hegel's Theory of the Modern State. Cambridge: Cambridge University Press, 1972.

Findlay, J. N. Hegel, A Re-Examination. Larden: Macmillan, 1958. Collier Books ed., 1962.

Foster, M. B. The Political Philosophies of Plato and Hegel. Oxford: Oxford University Press, 1935.

Harris, H. S. Hegel's Development: Towards the Sunlight. Oxford: Clarendon Press, 1972.

Kaufmann, Walter. Hegel: A Re-Interpretation. New York: Doubleday, 1965.

Kaufmann, Walter (Ed.). Hegel's Political Phlolosophy. New York: Atherton Press, 1970.

Kojéve, Alexandre. Introduction to the Reading of Hegel. Trans. James Nichols. New York: Basic Books, 1969.

MacIntrye, Alisdaire (Ed.). Hegel. New York: Doubleday, 1972.

Marcuse, Herbert. Reason and Revolution. New York: Oxford University Press, 1941; reprinted Beacon Press, 1960.

Mure, G. R. G. The Philosophy of Hegel. London; Oxford University Press, 1965.

Reyburn, H. A. The Ethical Theory of Hegel. Oxford: Oxford University Press, 1921.

Steinkraus, W. E. (Ed.). New Studies in Hegel's Philosophy. New York: Holt, Rinehart and Winston, 1971.

Taylor, Charles. Hegel. London: Cambridge University Press, 1975.

Walsh, W. H. Hegelian Ethics. New York: St. Martin's Press, 1969.

Wiedmann, Franz. Hegel: An Illustrated Biography. New York: Pegasus, 1968.

الجزء الخامس

ماركس

(٢٠)

الهيجلي الشاب

رغم شهرته التي طوقت الآفاق، فقد أمضى كارل ماركس Karl Marx معظم حياته وحتى وفاته، عالمًا راديكاليًا مجهول الذكر تقريبًا، مجتهدًا، فقيرًا، وكان يعيش كلاجئ في لندن، ويتلقى المساعدات من أصدقائه لإعالة زوجته وأبنائه.

تأثير الماركسية

لقد اجتاحت الماركسية جميع أنحاء العالم واستولت على فكر البشر، وخياله، وضميره، فكانت بذلك أقوى منافس للأديان السماوية – اليهودية، والمسيحية، والإسلام – في التاريخ الإنساني. لكن كارل ماركس رفض أن يكون لآرائه أي ارتباط أو صلة بالدين أو المعتقدات الدينية، فهو يرى أن الاعتقاد الديني يعني الإيمان بوجود إله خارق للطبيعة، ووحي إلهي، ومسيح مخلص. وكان ماركس يزدري مثل هذه الاعتقادات بوصفه ملحدًا، وصاحب المقولة الشهيرة: «الدين أفيون الشعوب».

ومن المؤكد أن ماركس كان ينظر إلى نفسه على أنه فيلسوف، وتابع لفلسفة هيجل العظيم، لكنه سيحدث تغييرات جذرية في النسق الفلسفي الهيجلي للنزول به من علياء الميتافيزيقا المجردة للمثالية الألمانية إلى المسائل والقضايا الأرضية. ومع ذلك، فقد زعم ماركس، حينما أصبح أكبر سنًا ونضوجًا، أنه عالم اجتماعي، وأنه لا يقل شأنًا عن إسحق نيوتن في العلوم الاجتماعية. لكن السؤال الذي يطرح نفسه هنا: ما هو التأثير الغريب والمسيطر الكامن في فكر كارل ماركس؟

السنوات الأولى من حياة ماركس

يمكننا البدء في حل هذا اللغز بتمحيص القوى التي شكلت حياة ماركس. ويرمز العام ١٨١٨ للعلاقة الوثيقة التي كانت تربط ماركس بهيجل الفيلسوف – ففي هذا العام، عين هيجل أستاذًا بجامعة برلين، وهو العام نفسه الذي ولد فيه كارل ماركس، أشهر أتباع هيجل.

ولا يوجد ما يستحق الذكر في السنوات الأولى من حياة كارل ماركس أو ما ينبئ عن أنه سيأتي بفلسفة للطبقة العاملة، أي البروليتاريا، الناهضة. وقد ولد ماركس في مدينة ترير Trier الجميلة بوادي نهر موزيل Moselle River. وكانت أسرته ميسورة الحال وتنتمي للطبقة المتوسطة، وكان والده محاميًا بالمحكمة العليا للاستئناف في ترير. وكان أبواه منحدرين من أصل يهودي. لكن والده، هنريتش ماركس، كان من الشخصيات التنويرية المؤمنة بسلطان العقل ومبدأ التسامح في عصر التنوير الفرنسي، وهو المبدأ الذي منح اليهود كافة الحقوق التي يتمتع بها المواطنون الفرنسيون، بما في ذلك حق الالتحاق بالمهن. وعندما انتهت حروب التحرير بهزيمة نابليون، أعادت الحكومة البروسية ضم مدينة ترير من فرنسا في عام ١٨١٤، وأعادت العمل بالقوانين المناهضة لليهود. واضطر هنريتش ماركس إلى اعتناق المسيحية للاحتفاظ بوظيفته الرسمية، وبالفعل تم تعميده كمسيحي لوثري في عام ١٨١٧، قبل أن يولد كارل بعام واحد. وتم تعميد كارل وإخوته كمسيحيين لوثريين في عام ١٨٢٤، وتعميد والدتهم في العام التالي.

والتحق كارل بالمدارس المحلية، وعندما بلغ السابعة عشرة من عمره، سافر بالمركب عبر نهري موزيل والراين إلى جامعة بون لدراسة القانون. وبعد عام واحد من نظم الشعر، ومعاقرة الشراب، والمبارزة في جامعة بون، انتقل ماركس، بإيعاز من والده، إلى جامعة برلين.

وكان ماركس لم يزل طالبًا، عندما خطب حب حياته وصديقة طفولته، الجميلة، جيني فون فيستفالن Jenny von Westphalen. وكان والد جيني، بارون لودفيغ فون فيستفالن

Ludwig von Westphalen، من أشد المعجبين بالشاب النشط، الذكي كارل، وهو الذي أثار لديه الاهتمام بأعمال هومر وشكسبير، وأفكار سان سيمون، الاشتراكي الفرنسي.

الهيجليون الشبان

في الوقت الذي كان يدرس فيه ماركس لنيل الدكتوراة، من ١٨٣٦ حتى ١٨٤١، كان الشعور بالكآبة والمرارة مسيطرًا على المفكرين الراديكاليين في الجامعات في أنحاء ألمانيا. فقد كان ملك بروسيا، فريدريك وليام الثالث، حاكمًا رجعيًا ومعاديًا لتيارات الحرية التي أطلقتها الثورة الفرنسية. ورغم الآمال العظيمة التي علقها الليبراليون والراديكاليون على ابنه، فريدريك وليام الرابع، فإنه سرعان ما تبين لهم أنه أكثر رجعية من أبيه. وكانت بروسيا دولة بوليسية مستبدة. وحالت الرقابة على الصحف والاجتماعات العامة، واللجنة المركزية لقمع الفكر الخطر في أنحاء ألمانيا، دون قيام أي حركة إصلاحية.

وعندما التحق كارل ماركس بجامعة برلين في عام ١٨٣٦، كان الفيلسوف العظيم هيجل قد توفي منذ خمس سنوات، لكن تأثيره في الجامعة وسائر ألمانيا كان في ذروته. وكان الهيجليون قد انقسموا آنذاك إلى يمينيين، وهم المحافظون، ويساريين، وهم الراديكاليون. وسرعان ما أكب ماركس على أعمال هيجل، ونسي دراسة القانون، وأصبح واحدًا من قادة الجماعة الراديكالية أو اليسارية، والذين أُطلق عليهم الهيجليون الشبان أو اليساريون.

١ ـ غموض هيجل والهيجليين الشبان

كيف تحول الصراع السياسي في بروسيا إلى عداء مرير بين معسكري أتباع هيجل؟

لقد كان هيجل صوت الفكر المسيطر في ألمانيا، وكان السبب في الصراع حول هيجل يرجع إلى الغموض واللبس الشديد، وثنائية الوجه أو الجانب، والمفارقات، والتناقضات، وازدواجية المعانى المثيرة للسخرية عند هيجل نفسه، كما رأينا من قبل.

(أ) فرغم تقديسه للدولة المسيحية - الجرمانية لبروسيا، التي اعتبرها قمة التاريخ الإنساني، من ناحية، قدم هيجل نظرية جدلية تنفي وجود أي شيء من أجل إحداث تغيير وتطوير للوصول إلى العقلانية الكبرى، من ناحية أخرى. وقد أخذ الهيجليون الشبان الجانب المتشدد لثنائية الوجه هذه عند هيجل: فقالوا بأن الدولة البروسية، التي كان استبدادها في تصاعد مستمر يومًا بعد يوم، ليست لها حصانة ضد القوة السالبة النقدية للجدل، ولابد من مهاجمتها.

(ب) ورغم ازدرائه لليبرالية السياسية، وعنصريها المتلازمين، الفردية والديمقراطية، فالدولة - عند هيجل - هي صاحبة السلطة المطلقة والأخلاقية على الفرد. لكننا، على الجانب الآخر، نجد أن فلسفة التاريخ عند هيجل ترفع لواء الحرية، فهي تزعم بأن المعنى الحقيقي للتاريخ الإنساني هو تقدم الروح المتناهية في الوعي بالحرية. وقد لزم الهيجليون الشبان الجانب الثوري لهذا المثال الثاني لثنائية الوجه الهيجلية، ونادوا بالحرية ضد الدولة البروسية.

(جـ) والمثال الثالث على الغموض واللبس في فلسفة هيجل: ثنائية الجانب أو الكلام الخادع فيما يتعلق بالله. وكما رأينا، فقد كانت الميتافيزيقا الهيجلية رؤية مثيرة للحقيقة على أنها الروح أو العقل المطلق أي الله - أو الوحدة الكلية المطلقة للحقيقة العقلية - وللعقلانية التصورية ككل. لكن هيجل، من ناحية أخرى، أقر بأن الله لا وجود له إلا في المجال الإنساني. ولا وجود لله إلا كما يتجلى، ويظهر، ويتجسد في وعي الإنسان، والعقول المتناهية، والمؤسسات الاجتماعية، ومجرى التاريخ. وانحاز الهيجليون الشبان إلى الجانب المتطرف من هذا اللبس والغموض المحيط بوجود الله، وسلكوا طريقًا انتهى بهم إلى الإلحاد، وأن الله، الذي لا وجود له إلا في وجود الوعي الإنساني، لا وجود له على الإطلاق.

(د) وأخيرًا، يبقى المعنى المزدوج الذي تركه هيجل من خلال عبارته الشهيرة: «الواقعي هو العقلي، والعقلي هو الواقعي». وقد شن الهيجليون المحافظون والراديكاليون حربًا على هذه العبارة المثيرة للفزع والقلق. واكتفى المعسكر المحافظ بالنصف الأول فقط من عبارة هيجل: «الواقعي هو العقلي»، وفسروه على أنه يعني أن كل ما هو موجود ضروري

في العملية العقلانية للجدل التي تجسد المطلق. ولذا، فمحاولة تغيير الوضع الراهن أو الموقف الحالي؛ وتحديدًا، محاولة تغيير أو تقويض الدولة البروسية يعني معارضة العملية العقلانية للجدل، ومن ثم معارضة الله الذي يتجسد في الدولة والملك. لكن المعسكر الراديكالي، على الجانب الآخر، انحاز إلى النصف الثاني من العبارة: «العقلي هو الواقعي». واحتجوا بشدة بأن هيجل لم يقصد مطلقًا الدفاع عن الوضع الراهن، والقول بأن كل ما هو موجود عقلاني، دون النظر إلى مدى غموضه أو تفاهته. ويرى الهيجليون الشبان أن ما كان يعنيه هيجل هو أن من حق ما هو عقلي أن يطلق عليه حقيقي، وأن الوظيفة الأهم للفيلسوف هي نقد كافة المؤسسات الاجتماعية حتى تصبح أكثر عقلانية، ومن ثم أكثر واقعية. ومن هذا المنطلق، أصبح «النقد» شعارًا للهيجليين الشبان.

ويمكننا الآن أن ندرك التأثير القوي للهيجليين الشبان على فكر ماركس؛ فقد كان الهيجليون الشبان يسعون إلى إضفاء الطابع الثوري على فلسفة هيجل. وفي مقابل حرمة وقدسية الحكومة والدولة البروسية، دعوا إلى مواصلة عملية السلب أو النفي الجدلي بهدف الوصول إلى شكل أعلى وأسمى للحكم. وفي مقابل الاستبدادية السياسية، نادوا بتقدم الحرية. وفي مقابل الله، الذي لا وجود له إلا في الحياة الإنسانية، دافعوا عن الإلحاد وإنكار وجود الله. وفي مقابل الدفاع عن كل ما هو موجود على أنه مقدر عقليًا وإلهيًا، أصر الهيجليون الشبان على ضرورة نقد كل ما هو قائم حتى يتسنى جعله عقلانيًا، عن طريق الثورة العنيفة إذا لزم الأمر.

وقد أعلن الهيجليون الشبان عن هذا كله، على أساس قراءتهم لهيجل. وكما لاحظنا، فآراء هيجل البالغ لم تكن راديكالية أو ناشطة، بل صارت أكثر تحفظًا وهدوءًا خلال السنوات التي قضاها في برلين. لكن الهيجليين الشبان كان لديهم الدافع والحافز لإيجاد رسالة ثورية في فلسفة هيجل، وكانوا محقين في ذاك — فقد كان لدى هيجل كلا الجانبين، المحافظ والراديكالي. واكتشف الهيجليون الشبان أن مبدأ السلب أو النفي هو محور الجدل الهيجلي؛ وطبقًا لهذا المبدأ، فلابد من نقد، ومهاجمة، وزعزعة، وسلب صفة الشرعية من كافة المفاهيم والأفكار، والتركيبات، والمؤسسات. ومبدأ السلب عند هيجل هو

المولد الضروري للتغيير الجدلي، والتناقضات، والمفارقات، والسخرية، وثنائية الوجه أو الجانب. وقد لزم الهيجليون الشبان الجانب الذي منحهم الدعم والتأييد الفكري.

٢ ـ تأثير الهيجليين الشبان: النقد، وألوهية الإنسان، والثورة العالمية

لكن هؤلاء الراديكاليين الشبان لم يكتفوا بمجرد إعادة تفسير فلسفة هيجل. وكانوا يتقدمون بهمة ونشاط على ثلاثة محاور فكرية رئيسية: الأول، الفكرة الشاملة للنقد. وألهمهم شعارهم «النقد» بتأليف الكتيبات والكتب التي تعرض هجومهم النقدي الحاد على القوانين، والفكر السياسي، والفلسفة، والدين. واتخذ ماركس من النقد الفكري وسيلة لتغيير العالم. وفي عام ١٨٤٣، كتب ماركس إلى صديقه، آرنولد روج **Arnold Ruge** (١٨٠٢–١٨٨٠)، وكان هيجليًا ثوريًا ولعب دورًا مهمًا في تطور فكر ماركس في مراحله الأولى، مؤكدًا له أن المطلوب الآن هو:

> النقد القاسي لكل شيء قائم، والقاسي هنا بمعنيين: لابد أن يكون هذا النقد بلا خوف من عواقبه، ولابد ألا يخشى التصادم مع السلطات الرسمية.

وفي مقال كتبه بعد ذلك بوقت قصير، في شكل نقد موجه لكتاب « *فلسفة الحق*» ***Philosophy of Right*** لهيجل، كان ماركس لا يزال يتحدث عن النقد كوسيلة لتغيير العالم. ويقول عن النقد إنه:

> ليس سكين تشريح، لكنه سلاح. وهدفه هو عدوه، الذي لا يريد دحضه، بل هدمه.

ورغم أن ماركس لن يتنازل أبدًا عن أهمية النقد الفكري، فسرعان ما سيغير رأيه بشأن أسبقيته باعتباره أقوى سلاح لتغيير العالم. وبدلاً من النقد النظري، فسوف يكون سلاحه الأخير لتغيير العالم هو القوة المنظمة للبروليتاريا.

وكان المحور الثاني في حملة الهيجليين الشبان مستمدًا من نقدهم لتصور أو فكرة هيجل ثنائية الوجه أو الجانب عن الله. فالله، الذي لا وجود له إلا بوجود الوعي الإنساني، وفي شكل الإنسان فقط، لا وجود له؛ لذا، فقد كان الهيجليون الشبان ملحدين. لكنهم توصلوا إلى نتيجة أكثر أهمية من خلال نقدهم لتصور أو فكرة هيجل عن الله: إذا كان كل تطوير يقوم به المطلق للعقلانية يجري داخل العالم الإنساني، وينفذه الإنسان، فالإنسان – إذن – هو الإله الحق، وهذا ما قال به الهيجليون الشبان.

وقد أدت هذه الفكرة السامة – الإنسان هو الله – إلى المحور الثالث لحملة الهيجليين الشبان. ونظرًا لأن ألوهية الإنسان لم تكن قد تحققت بعد، كان لابد من القيام بثورة، ثورة عالمية، ضد الأوضاع القائمة في العالم، حتى يصبح عالمًا يستطيع الإنسان العيش فيه كإله. وهذا هو التفسير (الراديكالي) الصحيح للمحور الثالث، وهو فكرة الثورة العالمية القادمة لا محالة، تلك الكارثة العالمية التي ستؤدي إلى هدم جميع مؤسسات العالم وإعادة بنائها وفقًا لفلسفة هيجل.

وكانت هذه المحاور الثلاثة المتصارعة لحملة الهيجليين الشبان – قوة النقد وتأثيره القاسي كسلاح سياسي، فكرة ألوهية الإنسان، والرأي القائل بحتمية قيام ثورة عالمية تؤدي إلى الهدم لإعادة بناء نظام عالمي عقلاني – هي الموضوعات الثلاثة التي جمعها ماركس من سنوات حياته مع الهيجليين الشبان في جامعة برلين. وظلت حاضرة دومًا في فكره المتطور.

٣ ـ تأثير فيورباخ

(أ) ترجمة هيجل

وفي عام ١٨١٤، انفجرت قنبلة فكرية مدوية في وجه الهيجليين الشبان. وكان ذلك من خلال الكتاب الذي نشره لودفيغ فيورباخ Ludwig Feuerbach (١٨٠٤–١٨٧٢)، وكان من كبار الشخصيات في أوساط الهيجليين الشبان، بعنوان «*جوهر المسيحية*» *Essence of Christianity*. وفي هذا الكتاب، يطور فيورباخ فكرة الهيجليين الشبان عن الإنسان

على أنه الله الحقيقي إلى نظرية عن المسيحية، قائلاً إن: جوهر المسيحية كدين يكمن في كونها إسقاطية، الإسقاط الذي يرقى إلى القدرة اللا متناهية لمثل الإنسان العليا للمعرفة، والإرادة، والحب على الله. وبذلك، يكون جوهر الله مجرد إسقاط لجوهر الإنسان، الإله الحقيقي. ويستخدم فيورباخ هذه النظرية لإثبات أن عقيدة هيجل عن المطلق هي المفهوم أو التصور المسيحي الخفي عن الله. والحقيقة، يقول فيورباخ، أن هيجل لا يسقط على المطلق أي شيء سوى الإنجاز التاريخي للإنسان. ومن هنا، تأتي قيمة وأهمية فلسفة هيجل، ليس لأنها تنبئنا عن المطلق، ولكن بسبب هذا الإسقاط الذي يكشف لنا عن الطبيعة الإنسانية. ولفهم حقيقة الفلسفة الهيجلية، يقول فيورباخ، لابد لنا من ترجمة فلسفة هيجل وما يقوله عن المطلق إلى فلسفة عميقة عن الإنسان.

(ب) المذهب المادي Materialism

لقد حان الوقت، يقول فيورباخ، لحذف كلام هيجل الخادع عن الله. ولنتخذ من الإنسان ذاته، كنوع، وإنسان مادي حقيقي في عالم مادي واقعي، وليس الله أو الروح أو المطلق، أساسًا تقوم عليه الفلسفة.

وقد استخلص ماركس رسالتين من هجوم فيورباخ على هيجل: أولاهما، المذهب المادي عند فيورباخ الذي يعبر عن نظريته الميتافيزيقية القائلة بأن الوجود أو الواقع مادي في المقام الأول، وليس روحيًا كما زعم هيجل. وكان ماركس نفسه يميل إلى المذهب المادي. وكان فيورباخ مؤيدًا للمادية الميتافيزيقية عند ماركس، والتي أصبحت عنصرًا بارزًا في فكر ماركس في ذلك الوقت. وكانت الرسالة الثانية التي استخلصها ماركس من فيورباخ، الهيجلي الشاب، أن فلسفة هيجل لا تزال صادقة، ذلك أن ترجمتها بطريقة صحيحة تؤدي إلى الكشف عن حياة الإنسان — وليس تجليات الله — في العالم المادي، وبذلك فما زال هيجل هو الأستاذ.

محرر في صحيفة راينيش تسايتونج

راح ماركس يسابق الزمن للحصول على عمل بعد خطبته لجيني، في الوقت الذي اتخذ فيه الترتيبات اللازمة لنيل درجة الدكتوراه – غيابيًا – من جامعة يينا، في أبريل من عام ١٨٤١، ثم انتقل إلى جامعة بون، حيث التقى برونو بوير Bruno Bauer، أحد الهيجليين الشبان وصديقه المقرب، والذي كان يعمل بوظيفة مدرس هناك، وقد شجع بوير ماركس على العمل بالتدريس هو الآخر. وفي عام ١٨٤٢، اتهم وزير التعليم البروسي الهيجليين الشبان بأنهم جماعة محظورة؛ وتم فصل بوير نفسه من وظيفته بجامعة بون، ولم يعد لماركس أي مستقبل هناك. ورحل ماركس إلى مدينة كولونيا حيث عمل محررًا بإحدى الصحف الليبرالية، *«راينيش تسايتونج» Rheinische Zeitung*، لبعض الوقت، لكن كتابات ماركس الثورية في الصحيفة سرعان ما تسببت في إخضاعها للرقابة الرسمية، واضطر ماركس للاستقالة.

ويقول أحد رجال الأعمال الأثرياء في كولونيا، والذي كان يمول الجريدة، آسفًا: «تحت قيادة ماركس، سرعان ما بدأت الجريدة في الحديث بمنتهى الطيش والتهور». ولم يمض سوى وقت قصير حتى صودرت الصحيفة وتم حظرها رسميًا.

سنوات باريس: ١٨٤٣ _ ١٨٤٥

في يونيو من عام ١٨٤٣، تزوج ماركس بجيني فون فيستفالن. وفي نوفمبر من ذلك العام، انتقل ماركس وزوجته إلى باريس التي عاشوا فيها حتى عام ١٨٤٥.

ولكن، لماذا باريس؟ لقد أدرك ماركس آنذاك أن الرقابة الألمانية والسياسة الرجعية سوف تسكته – فلن يستطيع قول أو فعل أي شيء ذي عواقب سياسية في ألمانيا. ولم يعد يهتم بأصدقائه من الهيجليين الشبان في جامعة برلين، كما أن الحركة نفسها صارت محظورة. ويرجع السبب في اختيار ماركس لباريس إلى عرض العمل الذي تلقاه من آرنولد روج، المحرر والكاتب الهيجلي الشاب، لمساعدته في تحرير جريدة جديدة، سميت فيما بعد

بـ «*الحوليات الألمانية – الفرنسية*» *German-French Annals*، وكان روج يأمل من خلالها في نشر مقالات لكتاب ألمان وفرنسيين ثوريين. وسرعان ما قبل ماركس الوظيفة في خطاب أرسله إلى روج في صيف عام ١٨٤٣، قائلاً له: «لقد سئمت هذا النفاق والحماقة. وسئمت الانحناء وتلفيق العبارات المأمونة التي لا تؤذي. لا يوجد شيء أستطيع القيام به في ألمانيا... فكل ما يستطيع المرء عمله في ألمانيا هو أن يخدع نفسه».

وكان هناك سبب آخر لاختيار ماركس لباريس باعتبارها ملجأً وملاذًا آمنًا من الحكومات المعادية؛ فقد كانت باريس، من بين جميع العواصم الأوروبية الكبرى، في ذلك الوقت، الأكثر كرمًا وتسامحًا تجاه كافة الأطياف السياسية. كما كانت توفر مناخًا فكريًا خصبًا ومثيرًا، وبخاصة للاجئين والمبعدين من قبل الدول والكنائس التي تنتهج سياسات قمعية – من ألمانيا، وروسيا، وإيطاليا، وبولندا، والمجر – وكانوا جميعًا من المشتغلين بالأنشطة الأدبية، والفنية، والسياسية من أجل الحرية لسائر البشر.

كما كانت فرنسا مسرحًا للتحول السريع والمخرب اجتماعيًا الذي صاحب انتشار الثورة الصناعية في أنحاء البلد، وإنتاجها وتوزيعها على نطاق واسع، الأمر الذي أدى إلى الإطاحة بالمشروعات الصغيرة وخلق أيدي عاملة للمصانع من بين الأعداد المتزايدة للسكان. وكانت الحكومة الفرنسية ضعيفة، وفاسدة، وخاضعة لسيطرة رجال الصناعة والرأسماليين الأثرياء حديثي العهد. وشارك عمال المصانع الساخطون، بالمناطق الريفية من فرنسا، في أعمال الشغب والإضرابات.

لكن الجاذبية الفائقة لباريس كانت في الأربعينيات من القرن التاسع عشر، قبل عام ١٨٤٨ الثوري؛ فقد كانت باريس منبت النظريات الاجتماعية الحديثة التي غذتها النماذج السابقة للفكر الاشتراكي الفرنسي وثورتي ١٧٨٩ و١٨٣٠ اللتين لم تحققا أهدافهما. واقتحم ماركس عالم النظريات الاشتراكية والشيوعية، والعمل السياسي، وتعاون مع روج وشبكة الكتاب الثوريين في تحرير الحوليات الألمانية – الفرنسية. وقرأ وبحث شخصيًا عن الكثيرين من أصحاب النظريات الاشتراكية الفرنسيين؛ وتعرف على الاشتراكي-الفوضوي، بيير برودون **Pierre Proudhon**، والفوضوي الروسي، ميخائيل

باكونين Mikhail Bakunin، ولكن سرعان ما أصبح كل منهما عدوًا لماركس؛ وكان يحضر اجتماعات جمعيات العمال الألمان والفرنسيين الاشتراكية. وكان ماركس ناقدًا للكثيرين من الراديكاليين الفرنسيين. وكان يعتبرهم من دعاة اليوتوبيا، وكان ماركس يعني بذلك أنهم يختلقون نظريات تحسين أوضاع المجتمع التي لا يمكن تطبيقها، والنظريات التي تتحدث عن غايات نبيلة وعظيمة دون أن تقدم أي وسيلة للوصول إليها، تلك النظريات التي كانت وستظل دائمًا وعدًا يصعب تحقيقه.

باريس، ١٨٤٤: المخطوطات الاقتصادية والفلسفية

أثناء إقامته في باريس، ركز ماركس اهتمامه على مشكلتين أثارتا أسئلة واقعية أخفق اليوطوبيون الاشتراكيون في طرحها. وكانت الإشكالية الأولى: لماذا فشلت الثورة الفرنسية؟ ولماذا لم تكن أوروبا أقرب إلى الحرية عما كانت عليه قبل اندلاع الثورة؟ وكان من السذاجة في عصر التنوير الاعتقاد بأن العالم يمكن تغييره بواسطة العقل، والعلم، والتعليم. وثبت كذب حزب اليعقوبيين اليساري الثوري من خلال محاولة تغيير العالم في عهد الإرهاب. ولم تكن هناك أية قيمة لوجهة نظر هيجل، القائلة بأن الثورة الفرنسية قد أخفقت لأن الوقت لم يكن مواتيًا بعد للجدل من أجل الوصول إلى حالة الحرية، نظرًا لأن هيجل لم يعط أي دلالات حول كيفية معرفة الوقت المناسب.

أما الإشكالية الثانية، التي كان ماركس عازمًا على حلها، فهي: ما هو مغزى الثورة الصناعية الجديدة، والثورة التكنولوجية العظيمة في المصانع، والمناجم، والزراعة، والنقل، تلك الثورة التي حملت معها رياح التغيير إلى الحياة الاجتماعية، والاقتصادية، والسياسية على مستوى العالم، جالبة الثراء الواسع والمتزايد للبعض، والفقر والاغتراب للبعض الآخر، كما أشار هيجل في حديثه عن المجتمع المدني؟ ما هو مستقبل الثورة الصناعية؟ وهل تستمر مظاهر الظلم والوحشية الصارخة، كما كان الحال في فرنسا وإنجلترا، إلى ما لا نهاية في غياب ثورة تقيم العدل؟ وما الذي يمنع ثورة كتلك من الفشل كما فشلت الثورة الفرنسية؟

وللإجابة عن هذه الأسئلة، أقبل ماركس على القراءة بتهم شديد أثناء إقامته في باريس. ويقول أرنولد روج في وصف ماركس خلال تلك الفترة:

> إنه يقرأ كثيرًا. ويعمل بجد واجتهاد غير عادي. ولديه موهبة نقدية تتحول أحيانًا...إلى مباراة جدلية، لكنه لا ينهي أي شيء مطلقًا – فهو يقطع كل لحظة من لحظات البحث كي يغوص في محيط جديد من الكتب. ويكون أكثر انفعالاً وعصبية من أي وقت مضى، خاصة عندما يمرضه عمله ويجافيه النوم طيلة ثلاث أو حتى أربع ليال متصلة.

وكان ماركس «يقرأ كثيرًا» حقًا. وتعلم الفرنسية من خلال قراءته لأعمال جميع الاشتراكيين الفرنسيين المشاهير في باريس آنذاك. وقرأ التاريخ الألماني والفرنسي على طريقة أو منهج هيجل التاريخي لفهم المشكلات الإنسانية. ولمعالجة المشكلات الاقتصادية المرتبطة بالثورة الصناعية، قرأ ماركس لجميع أصحاب النظريات العظام في مجال الاقتصاد، ابتداء من القرن السابع عشر وحتى عصره، وكان أبرزهم آدم سميث في كتابه *«ثروة الأمم»* ***The Wealth of Nations***. وكان يدون ملاحظات غزيرة وذات مقاطع طويلة من قراءاته، وقد ضمن بعضها في مؤلفاته.

وخلال ربيع وصيف باريس من عام ١٨٤٤، جاءت ثمرة هذا النشاط الفكري المكثف – فقد كتب ماركس المقالات التي يطلق عليها الآن *«المخطوطات الاقتصادية والفلسفية»* ***Economic and Philosophic Manuscripts*** أو مخطوطات ١٨٤٤، أو المخطوطات الباريسية. وتشتمل هذه المخطوطات على تفسير ماركس الاقتصادي للتاريخ – الفكرة الرئيسية للماركسية، والتي لم تكتمل معالجتها إلا في عمله الأخير والعظيم، رأس المال.

ملاحقة اللاجئ

وفي تلك الأثناء، حصلت الحكومة البروسية على نسخ من الحوليات الألمانية – الفرنسية، الجريدة اليسارية التي اشترك ماركس وروج في تحريرها، وكان ذلك في أبريل من

عام ١٨٤٤. وتم حظر الجريدة، وصدرت أوامر قضائية بإلقاء القبض على ماركس وروج عند قدومهما إلى بروسيا. وكان العدد الأول من الحوليات هو الأول والأخير منها. وبعد ذلك بوقت قصير، وعندما تحول ماركس إلى الشيوعية، انقطعت صلته بأرنولد روج الذي كان من أشد المعارضين للشيوعية. وسرعان ما أصبح ماركس كاتبًا في جريدة ***«فوروارد»*** ***Forward***، وكانت جريدة ثورية أيضًا. وفي ٢٥ فبراير من عام ١٨٤٥، أغلقت فوروارد من قبل الحكومة الفرنسية بسبب راديكاليتها الهدامة، وتم طرد ماركس من فرنسا، ومنحه مهلة لا تتجاوز أربعًا وعشرين ساعة لمغادرة باريس. وقامت جيني ببيع أثاث المنزل وغادرت المدينة بعد بضعة أيام. وكانت المحطة التالية في رحلة اللاجئ: بلجيكا، ومدينة بروكسل.

وخلال الفترة التي قضاها في بروكسل، من ١٨٤٥ حتى ١٨٤٨، كتب ماركس وشارك في تأليف بعض الكتب المهمة، كما بدأ في إنشاء جماعة ثورية دولية. وانضم إلى الراديكاليين الإنجليز في تنظيم عرف بعصبة الشيوعيين **Communist League**، وأصبح زعيمًا لهذا التنظيم الثوري الذي كان أعضاؤه في تزايد مذهل. وفي عام ١٨٤٧، كلفته عصبة الشيوعيين بإعداد وثيقة تتضمن أهداف التنظيم. وقد نشر بيان ماركس لأهداف ومبادئ عصبة الشيوعيين قبل شهر واحد من اندلاع ثورة باريس، في عام ١٨٤٨. وكان هذا هو بيان الحزب الشيوعي الشهير ***Manifesto of the Communist Party***.

وصاحب قيام الثورة في باريس طرد ماركس من بروكسل. فعاد إلى العمل في باريس الثورية، ثم رحل إلى ألمانيا، حيث كان الدور على ثورة ١٨٤٨. وقام ماركس بإنشاء جريدة أسماها ***«راينيش تسايتونج الجديدة»*** ***New Rheinische Zeitung*** بمدينة كولونيا. ومع إخفاق الثورة الألمانية، تم ترحيل ماركس مرة أخرى من ألمانيا. ورهنت جيني الفضة التي كانت قد ورثتها عن جدتها الأسكتلندية الأرستقراطية، واستعانت هي وزوجها بهذا المال في مغادرة ألمانيا للمرة الأخيرة. وحاولا العودة إلى باريس، لكنه كان محظورًا عليهما الإقامة هناك، فرحلا إلى لندن في خريف عام ١٨٤٩. وكان ماركس في الحادية والثلاثين، وجيني في الخامسة والثلاثين آنذاك. واستقر بهما المقام في لندن ما بقي من حياتهما، وعاشا هناك في فقر، وبؤس، ومرض. وتوفي ثلاثة من أبنائهما بسبب الحاجة إلى المال لدفع

مقابل الرعاية الطبية. ومع ذلك، فقد استمر ماركس في الكتابة والتخطيط للثورة العالمية التي أحدثها بالفعل، لكنه لم يكن مقدرًا له أن يعرف بذلك أبدًا. ونعود إلى السؤال: ما هو تأثير الماركسية؟ دعونا نبحث عن إجابة في فكر كارل ماركس المتطور، والذي سنعرض له في الفصل التالي.

(٢١)

الإنسان المغترب

ماركسيتان ؟

لماذا أخفيت المخطوطات الاقتصادية والفلسفية، التي كتبها ماركس في باريس، في صيف عام ١٨٤٤، بعيدًا عن أعين الناس على مدى ما يقرب من مائة عام؟ ولماذا لم يعترف ماركس بها أو ينشرها أو يشير إليها صراحة في كتاباته اللاحقة؟

وقبل العثور على هذه المخطوطات ونشرها، كان ينظر إلى الماركسية على أنها عمل من أعمال ماركس الناضج أو كنظام علمي أو اشتراكية علمية، كما أسماها ماركس وإنجلز، أو كتفسير اقتصادي ومادي للتاريخ تقف على قمته فلسفة التاريخ المثالية عند هيجل. وقد قبلت أجيال من الدارسين الماركسيين وجهة النظر القائلة بأن مدلول التاريخ عند ماركس يكمن في تقسيم العمل، والصراع الطبقي، والوعي الطبقي، والإطاحة الثورية بالرأسمالية. وكنظرية علمية، فالماركسية ليس لها أي مدلول أخلاقي أو ديني أو فلسفي، لكنها، وببساطة، تقدم تفسيرًا للقوانين الاقتصادية الضرورية التي تحكم التحول التاريخي.

وقد ظلت المخطوطات الاقتصادية والفلسفية مجهولة حتى الثلاثينيات من القرن العشرين، عندما قام معهد ماركس – إنجلز في موسكو، برعاية سياسية ومالية من قبل الحزب الشيوعي السوفيتي، بنشر أعمال ماركس وإنجلز. (وكان مدير المعهد، ويدعى دافيد ريازانوف **David Riazanov**، واحدًا من المفكرين الماركسيين الكثيرين الذين أعدموا في أعمال التطهير بأمر ستالين). وعندما اتضحت أهمية المخطوطات الباريسية، في أعقاب

الحرب العالمية الثانية، ظهرت نظرة جديدة إلى الماركسية، من خلال دراسة هذه المخطوطات، على أنها نظام أخلاقي أو ديني أو إنساني للفكر، وموضوعه الرئيسي الإصلاح الأخلاقي للإنسانية عن طريق ثورة عالمية. واكتسبت كتابات ماركس الشاب جاذبية قوية لدى المفكرين الغربيين — جاذبية نفسية مصدرها موضوع اغتراب ووحدة الإنسان في العصر الحديث؛ وجاذبية أخلاقية نابعة من حض ماركس على المصداقية، والعيش وفقًا لجوهرنا الإنساني؛ وجاذبية دينية للتمرد على المال – الإله الكاذب وعقيدة الخلاص.

ونتيجة لذلك، تخلى الكثيرون من الدارسين الماركسيين غير الشيوعيين عن تلك النظرة إلى الماركسية على أنها اشتراكية علمية أو نظرية اقتصادية عن التاريخ. وتزايد تفسير الدارسين، من أصحاب الآراء الدينية أو الإنسانية أو الوجودية، للماركسية في إطار أخلاقي أو ديني أو فلسفي، مسترشدين في ذلك بمخطوطات ١٨٤٤ التي كتبها ماركس وهو في السادسة والعشرين من عمره. لكن الموقف الشيوعي الرسمي — للدارسين السوفيت — استنكر هذا التحول باتجاه ماركس الشاب، واعتبره هجومًا برجوازيًا على الأسس النظرية للشيوعية. واعتبر الدارسون السوفيت الدارسين الماركسيين الغربيين — الذين وجدوا في كتابات ماركس الشاب الأساس الحقيقي للماركسية — مزيفين وأعداء للماركسية، نظرًا لتركيزهم وتأكيدهم الحماسي على فكر ماركس المبكر وغير الناضج، الذي غلبت فيه النزعة الإنسانية على النزعة الثورية، ولم يكن يشكل تهديدًا للغرب.

فهل كان هناك نظامان ماركسيان؟ وهل كانت هناك نظرتان ماركسيتان لمغزى التاريخ؟ وهل التاريخ العالمي هو العملية التي يتم فيها التغلب على الاغتراب الذاتي الإنساني في نهاية الأمر، ويدرك البشر ذواتهم عن طريق الثورة والتوافق مع ماهيتهم الحقيقية ككائنات طبيعية واجتماعية، مبدعة وحرة؟ أم أن تاريخ العالم هو التاريخ العلمي لتقسيم العمل، والصراع الطبقي، والثورة المحتومة التي تنتهي بقيام مجتمع شيوعي غير طبقي؟ وهل هناك هدف إنساني للتاريخ العالمي، متمثل في الإشباع الذاتي الإنساني، كما تشير المخطوطات الباريسية، أم أن التاريخ العالمي له هدف اقتصادي ذو تفسير علمي، كما هو

معلن في كتابات ماركس الناضج؟ وهل يمكن التوفيق بين وجهتي النظر الإنسانية والعلمية هاتين في فكر ماركس، وبيان كيفية ارتباطهما في فهمه الخاص لنظامه؟

أهمية علم الاقتصاد

لقد رأينا بالفعل مدى اهتمام ماركس بعلم الاقتصاد خلال تلك الفترة التي قضاها في باريس. وهو ما جعله قارئًا نهمًا لمؤلفات آدم سميث ودافيد ريكاردو **David Ricardo** وغيرهما من أصحاب النظريات الاقتصادية، في محاولته لفهم الثورة الصناعية وتأثيرها الكارثي – آنذاك – على حياة الإنسان ومستقبله.

١ ـ هيجل

ترسخت أهمية الاقتصاد في التاريخ الإنساني في فكر ماركس عن طريق تحليل هيجل المؤثر للمجتمع المدني، والذي أوضح فيه هيجل أن العلاقات الاقتصادية للمجتمع المدني تشكل «ساحة القتال التي تصطدم فيها المصالح الفردية الخاصة لكل شخص بمصالح غيره.» ويرى هيجل أن المجتمع المدني، في شئونه الاقتصادية، ساحة حرب للجميع ضد الجميع، وللصراع المتواصل للرغبات الشخصية. وجاء وصف الاشتراكيين الفرنسيين للحياة البائسة التي كان يعيشها العمال الصناعيون مؤيدًا للصورة التي قدمها هيجل عن شرور المجتمع المدني، باستقطابه المتزايد للقلة الغنية والعامة من الفقراء والمغتربين.

٢ ـ «المسألة اليهودية»

بدأ ماركس في صياغة فكره الخاص بشأن الحياة الاقتصادية في المجتمع المدني في مقال بعنوان «المسألة اليهودية» **The Jewish Question**، والذي انتهى من كتابته قبل رحيله إلى باريس. ويتحدث ماركس في هذا المقال عن الاغتراب الاقتصادي، والبشر الذين يعيشون داخل عالم غريب للتجارة يتخذ من المال إلهًا. والعالم التجاري الحديث، يقول ماركس،

يتبع دينًا يقوم على عبادة المال، ويساوي بين عبادة المال واليهودية. ويشير ماركس إلى أن اليهود ما عادوا جماعة دينية أو عنصرية. واليهودية، في جوهرها، ديانة تقوم على الحاجة العملية، والأنانية، وقد مكنت اليهود من كسب سلطة المال، والنفوذ السياسي الواسع، والغلبة والسيطرة في تنافسية المجتمع المدني. ولذلك، المال هو الإله الغيور لإسرائيل، الذي لا يمكن أن يوجد إله قبله. المال يحط من قدر جميع آلهة البشر، ويحيلهم إلى سلعة. المال هو القيمة العامة، والقائمة بذاتها لكافة الأشياء، ومن ثم فقد سلب العالم أجمع – يستوي في ذلك العالم الإنساني والعالم الطبيعي – قيمته الحقيقية.

وقد تبنت المسيحية، كما يقول ماركس، عبادة المال هذه، واغتراب الإنسان عن ذاته في عبادة المال. وبلغ العالم الغريب للأفراد المتنافسين، الأنانيين مرحلة «الكمال لأول مرة في العالم المسيحي». وأصبح المجتمع المدني المسيحي يهوديًا. وردًا على السؤال حول ما إذا كان يجب تحرير اليهود من القوانين التي تسيء معاملتهم، يقول ماركس بأن «تحرير اليهود يكون بتحرير الإنسانية من اليهودية... من المساومة والمال». وحينئذ، يتحرر المسيحيون من عبادة المال، ومن اغترابهم الاقتصادي.

٣ ـ إنجلز

كما جاء فهم ماركس لأهمية علم الاقتصاد عن طريق مقال بعنوان «موجز نقد الاقتصاد السياسي» Outlines of the Criticism of Political Economy، قدمه مؤلف يدعى فريدريك إنجلز Friedrich Engels للحوليات الألمانية – الفرنسية، في يناير من عام ١٨٤٤. وكان لهذا المقال تأثيرًا قويًا على ماركس. وفي أغسطس من نفس العام، قدر لماركس وإنجلز أن يلتقيا.

المخطوطات الاقتصادية والفلسفية

١ ـ ترجمة هيجل الاقتصادية

أثناء كتابة مخطوطات ١٨٤٤، تولدت لدى ماركس، من خلال تركيزه الشديد والخيالي على علم الاقتصاد، رؤية جديدة ألقت به في فلك الفلسفة الهيجلية مجددًا. وتتجلى هذه

الرؤية في المخطوط الذي يحمل عنوان «نقد الجدل والفلسفة الهيجلية ككل» Criticism of Hegelian Dialectic and Philosophy، وتقول بأن فينومينولوجيا الروح لهيجل، بمعناها الأساسي، فلسفة للحياة الاقتصادية، وتفسير اقتصادي للتاريخ. وفيها يحدثنا هيجل عن تجسد الروح، والمطلق المغترب عن ذاته في الوعي الإنساني. لكنه كان يتحدث بطريقة غامضة ومبهمة، ليس عن التجسد والاغتراب الذاتي للروح في الوعي الإنساني، ولكن عن تجسد الإنسان نفسه في الموضوعات المادية، واغترابه الذاتي في الأشياء التي ينتجها.

إذن، فالفلسفة الهيجلية ذات مدلول تاريخي خفي — هذا هو اكتشاف ماركس المثير. كما أن ترجمة هيجل تقدم لنا دراسة لاغتراب الإنسان عن منتجاته في الاقتصاد المالي للرأسمالية. وكما فعل فيورباخ بترجمته لهيجل لإثبات أن المعنى الحقيقي للفلسفة الهيجلية يكمن فيما تكشفه عن السيكولوجية الإنسانية، فقد استخدم ماركس النقد في ترجمة هيجل والتوصل إلى أن المعنى الحقيقي لفلسفة هيجل يكمن فيما تبينه عن علم الاقتصاد. وقد أوضح هيجل في الفصل الشهير عن «السيد والعبد»، من كتابه *«فينومينولوجيا الروح»*، أن العبد يتعرف على ماهيته في الأشياء التي يصنعها، ويكتشف حريته في تشييء نفسه أو عندما يموضع ذاته.

ويعتقد ماركس بأن هناك معنى اقتصاديًا خفيًا لفكرة أو مفهوم هيجل عن الاغتراب والتغلب عليه، ومن هنا تأتي أهمية هيجل الباقية. وفي مخطوطة ١٨٤٤، يثني ماركس على فهم هيجل لمعنى العمل:

> إن عظمة الفينومينولوجيا الهيجلية تكمن في...فهم هيجل لجوهر العمل وتصوره للإنسان الموضوعي... كنتيجة لعمله الخاص.

وبعد اكتشافه للمدلول الاقتصادي الكامن للفلسفة الهيجلية وحقيقتها، كان بمقدور ماركس اتخاذ فينومينولوجيا الروح لهيجل نموذجًا يستند إليه في تفسيره الخاص للإدراك الذاتي المرتبط بالعمل، والإنسان الاقتصادي. وبالنسبة لهيجل، فالروح مغتربة عن جوهرها الحقيقي، ومجرى التاريخ هو العملية التطورية التي تحقق الروح من خلالها

الإدراك الذاتي. ويتخذ ماركس من هذا النموذج أساسًا للحقيقة التي قدمها هيجل بصيغة غامضة ومحيرة: المعنى الحقيقي للتاريخ هو أنه عملية تطورية يسترد فيها الإنسان ككائن نوعي، والعامل، والمنتج، وخالق الموضوعات أو الأشياء المادية وغير المادية، ماهيته الخاصة ويحقق الإدراك الذاتي.

ومع ذلك، ينتقد ماركس مثالية هيجل التي تنظر إلى ماهية الإنسان على أنه روح. وعلى عكس هيجل، يقول ماركس بأن الإنسان كائن طبيعي في عالم من الموضوعات أو الأشياء الطبيعية:

القول بأن الإنسان شيء جسدي، حي، واقعي، حسي، مليء بالحيوية والنشاط الطبيعي يعني القول بأن لديه موضوعات حسية واقعية كتلك الخاصة بوجوده أو حياته أو أنه يستطيع التعبير عن حياته من خلال موضوعات حسية واقعية.

وكفيلسوف مثالي، يعطي الأسبقية للروح أو الوعي، فهيجل يرى أن الاغتراب يمكن التغلب عليه عن طريق الوعي أو النشاط الروحي. وعلى النقيض تمامًا، يؤكد ماركس أن ما افترضه هيجل هو مجرد التغلب على الاغتراب «في الفكر، الذي يدع موضوعه قائمًا في العالم الواقعي»، وكذبًا «يعتقد بأنه قد تغلب عليه». لكن التغلب على الاغتراب في الفكر فقط، كما يقول ماركس، لن يغير العالم الغريب، والعدائي.

٢ ـ الإنسان كخالق للطبيعة والثقافة

والإنسان كنوع، كما يقول ماركس، كائن طبيعي يتطور مع حركة التاريخ العالمي. والإنسان كائن مبدع أساسًا وله رغباته، وقواه، وإمكاناته، وقدراته الإبداعية، التي تؤتي ثمارها في الإنتاج. وقد حولت البشرية، عبر تاريخها، موضوعات العالم الطبيعي وأوجدت عالمًا بأكمله للثقافة. والتراكم التاريخي والطبيعي الهائل للموضوعات المادية والثقافية التي أنتجتها الإنسانية هو تجليات أو تجسيد للقدرات الإبداعية للإنسان الذي يحقق لذاته وجودًا فعليًا في العالم. وبعبارة ماركس البليغة:

كل ما يسمى بالتاريخ العالمي إن هو إلا إنتاج الإنسان عن طريق العمل الإنساني...

وتقول وجهة نظر ماركس، التي لن يتخلى عنها أبدًا، بأن تاريخ العالم هو العملية التطورية التي أنشأ فيها البشر الوحدة الكلية العظيمة للموضوعات في الطبيعة والثقافة الإنسانية؛ وفي هذه العملية، يموضع النوع الإنساني نفسه ويحقق الإدراك الذاتي. وعلى سبيل المثال، فالصناعة الحديثة بأكملها هي منتج الإنسان – والميكنة الصناعية هي تجسيد للأيدي، والآذان، والأعين، والعقول البشرية. والمناجم، والمصانع وتقنياتها المتوسعة، جميعها من صنع البشر، وتجسيد لقدراتهم الإبداعية. لكن النوع الإنساني لا يدرك أنه الخالق لعالم الموضوعات الطبيعية والثقافة. وما يراه الإنسان، عندما ينظر إلى هذه الموضوعات أو الأشياء التي أنتجها، هو أشياء غريبة في «عالم غريب ومعادٍ يقف ضده». ويرجع السبب في ذلك إلى أن النشاط الإنتاجي الذي يقوم به الإنسان يكون في خدمة وعبودية للمال باعتباره الإله، وليس نابعًا من إرادة حرة تلقائية. وبذلك، أصبح تاريخ الإنتاج الإبداعي الإنساني تاريخًا لاغتراب الإنسان عن طبيعته الإنتاجية الخاصة.

٣ــ الاغتراب

يتخذ الاغتراب الإنساني أربعة أشكال رئيسية، حسبما أشار ماركس في مخطوطات ١٨٤٤: اغتراب الإنسان عن منتج عمله، وعن فعل الإنتاج، وعن طبيعته الاجتماعية، وعن أقرانه من بني البشر. الأول، أن العامل، في النظام الرأسمالي الصناعي، يكون مغتربًا عن منتجه «الذي يوجد خارجه، مستقلاً، كشيء غريب عنه... والحياة التي منحها لذلك الشيء تقف في وجهه كشيء ما معادٍ له وغريب عنه». فما ينتجه ليس ملكه، لكنه يستخدم من قبل الغرباء على أنه ملكيتهم الخاصة. وكلما زاد إنتاج العامل، نقصت قيمة إنتاجه. «العامل يصبح السلعة الأرخص، كلما صنع المزيد من السلع الرخيصة». وأجر العامل يكفي فقط لإعالته وتوفير ما هو ضروري لإبقائه يعمل.

الثاني، أن الإنسان، في النظام الرأسمالي، يغترب عن نشاطه الإنتاجي. فنشاطه لا يحدده ولا يقرره اهتمامه أو إبداعه الشخصي، لكنه شيء ما يكون مجبرًا على القيام به كي يكسب قوته ويبقى حيًا. «عمله...عمل قسري». ونتيجة لذلك، كما يقول ماركس، «يشعر العامل بأنه غريب عن عمله، وغريب عن نفسه في عمله». وكلما زاد عمله، ضعفت إنسانيته، فلا يشعر بالراحة والطمأنينة إلا في الوظائف الحيوانية: تناول الطعام والشراب، وممارسة الجنس.

الثالث، أن العامل، في المجتمع الرأسمالي، يغترب عن الصفات الجوهرية للنوع الإنساني. وعلى عكس الحيوانات التي تنتج لسد احتياجاتها المباشرة، يقول ماركس، فالبشر ينتجون المعرفة والثقافة (كالفنون، والعلوم، والتكنولوجيا) للجنس البشري. والبشر ينتجون ككائنات كلية لغايات كلية. لكن النظام الرأسمالي يحط من قدر الدافع لدى الإنسان للإنتاج من أجل البشرية جمعاء، جاعلاً منه عملاً حيوانيًا ومجرد وسيلة لإشباع احتياجاته المادية الشخصية.

والشكل الرابع من أشكال الاغتراب هو «اغتراب الإنسان عن الإنسان». فأخوه الإنسان غريب ينافسه كعامل ومن أجل منتجات عملهما. وكلاهما مغترب عن «الطبيعة الجوهرية للإنسان».

٤ ـ شهوة الطمع

ومع ذلك، ففي العالم المغترب للرأسمالية، لا يكون الرأسمالي وحده، بل العامل أيضًا، عبدًا للطمع، وعبدًا أمام السيد – المال، إله الرأسمالية. ويتأثر بالأفكار المسيطرة في بيئته الرأسمالية، والتي تحضه على ادخار ماله وزيادة رأس ماله. وكما يقول ماركس، في المخطوطات الباريسية، فالعقيدة السائدة في العالم الرأسمالي يمكن التعبير عنها بالصيغة التالية:

> كلما أقللت من تناول الطعام والشراب، وقراءة الكتب؛ ومن الذهاب إلى المسرح، وصالة الرقص، والحانة؛ ومن التفكير، والحب، وبناء

النظريات، والغناء، والرسم، والمبارزة بالسيف، إلخ، كلما زاد ادخارك – وعظمت ثروتك التي لن تلتهمها العثة أو التراب – رأس مالك...الفن، والعلوم، وكنوز الماضي، والنفوذ السياسي – ... (المال) يستطيع شراء كل هذا لك... وبعد كل هذا، فكل شيء آخر خادم له. وعندما أملك السيد، فأنا أملك العبد... ولذا، فلابد لجميع الأهواء والأنشطة أن يغمرها الطمع.

وكما لاحظنا، فقد اعتبر هيجل الهوى الإنساني القوة المحركة الأولى في عالم البشر. لكن ماركس يرى هذه القوة في الطمع في المال، وهوس المال الذي يساوي بين المال والسلطة.

ويرى ماركس أن الطمع ظل القوة المحركة عبر التاريخ الإنساني، والسبب في اغتراب الإنسان عن ماهيته وتجريده من صفاته الإنسانية. والإنسان يعبد المال على أنه السيد القادر، والقوة التي تستطيع قلب كافة القيم والعلاقات إلى أضدادها.

المال... يحول الإخلاص إلى خيانة، والحب إلى كراهية، والكراهية إلى حب، والفضيلة إلى رذيلة، والرذيلة إلى فضيلة، والعبد إلى سيد، والسيد إلى عبد، والبلاهة إلى ذكاء، والذكاء إلى بلاهة.

٥ – التغلب على الاغتراب

وبعد ذلك، ينتقل ماركس إلى المسائل الأخيرة والحتمية: كيف يمكن التغلب على الاغتراب الاقتصادي؟ كيف يمكن للإنسان استرجاع ماهيته من خلال المنتجات التي صنعها؟ كيف يمكن استرداد ذات الإنسان؟ في الوقت الذي نجد فيه الاغتراب يشوه وجه العالم بأسره. فالاغتراب يتغلغل في كافة جوانب الحياة الإنسانية – السياسة، والقانون، والأسرة، والأخلاق، والدين – التي تتأثر جميعها بالاغتراب الأساسي داخل الإنتاج الاقتصادي. والاغتراب هو الصفة المميزة والحاسمة للتاريخ الإنساني. فالإنسان المنتج، الذي حول عالم الطبيعة وأوجد عالم الثقافة، مغترب عن قدراته الإنسانية الإبداعية. وعلى عكس الإنسان عند هيجل، ذلك الروح المتناهي والذي يتزايد وعيه بالحرية مع

حركة التاريخ، فالإنسان عند ماركس هو ذلك الكائن الطبيعي، المنتج، والذي يتقدم وعيه بالعبودية مع حركة التاريخ. ودائمًا ما يكشف لنا مجرى التاريخ الإنساني عن الاغتراب المتزايد.

(أ) الشيوعية الفجة

يمكن للإنسان التغلب على الاغتراب الذاتي وتحرير نفسه من هوس المال عن طريق القيام بثورة عالمية، وانتزاع الوحدة الكلية للملكية الخاصة من أيدي الرأسماليين. لكن الإدراك الذاتي الإنساني، وهو غاية التاريخ العالمي، لن يتحقق بالاستيلاء على الممتلكات. وحينئذ، لن تكون هناك سوى الشيوعية الفجة، كما يسميها ماركس، ويبدو أنه قد ساوى – في مرحلة لاحقة – بينها وبين مرحلة ديكتاتورية البروليتاريا.

ويتركز اهتمام الشيوعية الفجة على الاستيلاء على كافة السلع المادية من الرأسماليين، يقول ماركس، وهي «ترغب في تدمير كل شيء (كالـ«موهبة») لا يمكن امتلاكه من قبل الجميع كملكية خاصة...ذلك أن الغاية الوحيدة للحياة والوجود هي الملكية المادية المباشرة». وهذا النوع من الشيوعية لا يتغلب على الطمع – لكنه يعمم الطمع في الملكية الخاصة، ويعبر أيضًا عن «الحسد والرغبة في النزول بالجميع إلى مستوى مشترك». كما تدعو الشيوعية الفجة إلى مساواة الأجور، وأن يكون «المجتمع هو الرأسمالي الكلي». وعلاوة على ذلك، كما يقول ماركس، فالشيوعية الفجة لا تسعى فقط للاستيلاء على السلع المادية باعتبارها الملكية الخاصة للجميع، بل لجعل المرأة «ملكية جماعية ومشتركة» و«غنيمة وخادمة للشبق الجماعي». ويقول ماركس، في نفور واشمئزاز، إن بعض أصحاب النظريات الاشتراكية الفرنسيين اعتبروا الشيوعية الفجة هدفًا للثورة. فهم ينادون بإلغاء الملكية الخاصة وتحويلها إلى ملكية مشتركة، لكن ذلك، كما يقول ماركس، لن يؤدي إلى القضاء على هوس المال، بل إلى استمراره على نحو مخزٍ. وينظر ماركس إلى الشيوعية الفجة على أنها مجرد شكل آخر من أشكال «حقارة الملكية الخاصة».

(ب) الشيوعية المطلقة

بعد انتهاء مرحلة الشيوعية الفجة، تأتي مرحلة الشيوعية المطلقة، والتي يطلق عليها ماركس أيضًا «الإنسانية الإيجابية»، وفيها يسترد الإنسان قدراته المغتربة أو المستلبة والوحدة الشاملة للموضوعات أو الأشياء التي أنتجتها. وسوف يتم التغلب على الطمع في المال والملكية الخاصة، وإلغاء العمل نفسه ليحل محله نشاط إنتاجي حر ومبهج. وسوف تكون غاية الاغتراب الاقتصادي القضاء على كافة أشكال اغتراب الإنسان عن ماهيته الإنسانية. وتنتهي جميع العلاقات الإنسانية الأخرى التي عاش فيها الإنسان حياة اغتراب عن جوهره الإنساني. وستكون هناك نهاية للدولة، والأسرة، والقانون، والدين، والأخلاق – تلك المؤسسات التي يعتبرها ماركس أشكالاً لعبودية الإنسان للمال، إله الرأسمالية. ففي هذه المؤسسات، يحيا الإنسان حياة وضيعة، وقسرية، وعاجزة، وتافهة، في حالة اغتراب عن ماهيته الاجتماعية المنتجة، الحرة، المبدعة. وسوف يسترد الإنسان ويسترجع ذاته من عبوديته في تلك المؤسسات، ويعيش في وحدة مع الإنسان والطبيعة في العالم الشيوعي مستقبلاً.

هذه كانت الأفكار الرئيسية للمخطوطات الاقتصادية والفلسفية التي كتبها ماركس على عجل ودون ترابط، في عام ١٨٤٤.

جيني

غادرت جيني باريس في صيف عام ١٨٤٤ وعادت إلى «ترير» ومعها رضيعها. وفي «ترير»، زارت والدتها ووالدة ماركس (وكانتا أرملتين في ذلك الوقت). وكانت جيني قد أصيبت بالمرض الذي لازمها طوال حياتها، وربما كان السبب في ذلك يرجع – جزئيًا – إلى التوترات، والأزمات، والفقر الشديد في حياتها مع ماركس. ورغم ذكائها الشديد، فقد قبلت جيني – ولكن على مضض – بالإمكانات المحدودة للتطوير الذاتي التي كانت متاحة للمرأة في عصرها. ومع ذلك، فقد خدمت زوجها بإخلاص وتفانٍ كسكرتيرة، فكانت تقوم

ينسخ مخطوطاته والرد على مراسلاته. وهو ما جعلها واسعة الاطلاع والمعرفة في مجال الفلسفة والسياسة الراديكالية. (وتقدّم دراسة نشرت مؤخرًا عن جيني الدليل على أنها المؤلف الحقيقي للعديد من المقالات التي نسبت لماركس).

إنجلـــز

عندما عادت جيني إلى باريس في سبتمبر من عام ١٨٤٤، اكتشفت أن ماركس قد أقام علاقة صداقة مع فريدريك إنجلز، والتي سرعان ما أصبحت واحدة من الصداقات الأسطورية في العصور الحديثة. وكانت هناك أشياء كثيرة مشتركة بين ماركس وإنجلز. فقد كانا في نفس السن تقريبًا – لكن إنجلز كان يصغر ماركس بعامين؛ وكلاهما منحدر من أسرة تنتمي للطبقة المتوسطة العليا؛ وكلاهما كتب الشعر؛ وكلاهما ارتبط بالهيجليين الشبان الراديكاليين ثم تحول إلى الشيوعية والسياسة الراديكالية. لكن أساليبهما الفكرية والشخصية كانت متباينة تمامًا؛ فقد كان ماركس يميل إلى الفكر التأملي، الإبداعي، التركيبي بينما كان إنجلز عمليًا، وتجريبيًا. وكان ماركس سريع الانفعال، ومستغرقًا في التفكير ومنهمكًا في شؤونه الذاتية، ونزاعًا إلى الاستبداد في حين كان إنجلز معتدل المزاج، ومنفتحًا على العالم. وكان ماركس رب أسرة بينما كان إنجلز زير نساء ولم يتزوج أبدًا.

وكان إنجلز من أسرة بروتستانتية من أصحاب محالج القطن الأثرياء في راينلاند بألمانيا. وعمل طيلة حياته في تجارة أسرته، وكانت اهتماماته اقتصادية بالدرجة الأولى. وأثناء الخدمة العسكرية في برلين، تعرف إنجلز على الهيجليين الشبان الثوريين في جامعة برلين وانضم إليهم. وراح يكتب المقالات للجرائد اليسارية كالحوليات الألمانية – الفرنسية لماركس وروج، وبدأ في جمع المعلومات لأعظم أعماله، *«حالة الطبقة العاملة في إنجلترا»* *The Condition of Working Class in England*، وهو تحليل تجريبي مفصل حول ما تكبدته الإنسانية في المراحل الأولى للرأسمالية.

وفي نهاية خدمته العسكرية في برلين، قضى إنجلز عامًا واحدًا وهو يعمل في فرع مانشستر لشركة والده، وفي طريق عودته إلى ألمانيا زار باريس، حيث التقى بماركس في

مقهى عام، وكان ذلك في ٢٨ أغسطس من عام ١٨٤٤. وهناك، دار بينهما حوار استمر عشرة أيام، قررا بعده التعاون في إصدار كتيب راديكالي أصبح فيما بعد كتابًا من ثلاثمائة صفحة بعنوان «*العائلة المقدسة*» *The Holy Family*. وقبل الانتهاء من هذا الكتاب، كان قد تم طرد ماركس من باريس وانتقاله إلى بروكسل. وسرعان ما لحق به إنجلز وسكن بالمنزل المجاور له، وبدأ ماركس وإنجلز العمل في سبتمبر من عام ١٨٤٥ في نقد الهيجليين الشبان، ذلك النقد الذي سيتحول فيما بعد إلى كتاب مهم بعنوان «*الأيديولوجية الألمانية*» *The German Ideology*.

الأيديولوجية الألمانية وبداية الماركسية العلمية

ولفهم ماركس، لابد من ملاحظة الفاصل الفكري بين «الأيديولوجية الألمانية» الذي صدر في عام ١٨٤٦ و«المخطوطات الاقتصادية والفلسفية لعام ١٨٤٤». ففي «الأيديولوجية الألمانية»، تظهر أول صياغة لما يسمى بالماركسية الناضجة التي استبعدت نظرية الإنسان المغترب عن ذاته، بعد أن كانت الموضوع الرئيسي لمخطوطات ١٨٤٤، باعتبارها إحدى أفكار الفلاسفة الهيجليين اليساريين التي لا قيمة لها. لكن «الأيديولوجية الألمانية» كان ينقصها فكرة الذات، وماهية الإنسان وتشييئها أو موضعتها من خلال الأشياء أو الموضوعات التي ينتجها الإنسان، واغتراب العامل عن ذاته، والتاريخ العالمي كفقدان للذات، والاسترداد النهائي للذات. وبدلاً من النفس والانشغال الإنساني بالإدراك الذاتي، تتحدث الماركسية في «الأيديولوجية الألمانية» عن العلاقات الاجتماعية، والمصالح الطبقية، والعمل مقابل رأس المال، والبروليتاريا مقابل البرجوازية؛ وتتحدث عن طرق وقوى الإنتاج، وقاعدة اقتصادية، وبنية فوقية أيديولوجية؛ وبدلاً من النظريات الفلسفية توجد قوانين علمية.

إشكالية الماركسيتين

لماذا قام ماركس بهذا التحول الأساسي من التركيز الإنساني على الذات إلى التركيز العلمي على العلاقات الاقتصادية؟ هل هذا يعني أن هناك ماركسيتين: ماركسية مخطوطات ١٨٤٤، وماركسية الاشتراكية العلمية اللاحقة؟ أم أنه من الممكن التوفيق بينهما؟

ويمكن تقديم عدة اقتراحات فيما يتعلق بسبب تحول ماركس المثير عن فهم الحياة الإنسانية من خلال الاغتراب أو الصراع داخل النفس إلى فهمها عن طريق الصراع الطبقي الاقتصادي الخارجي. وقد تمثل هذه الخطوة – بالنسبة لماركس – إكساب نظريته موضوعية ومكانة العلوم الاجتماعية. كما يبدو أن ماركس كان لديه ميل شديد للتفسير التاريخي الواقعي. ويشير تفسير آخر إلى تأثير إنجلز: فقد كان لدى إنجلز معرفة واسعة باقتصاد الرأسمالية الصناعية، وربما يكون ماركس – في ميله للتفسير الاقتصادي وليس الفلسفي – قد تأثر بزعم إنجلز بأنه متى تم تطبيق نظام اقتصادي، أصبح خارج نطاق السيطرة الإنسانية. ويقول تفسير آخر لذلك التحول بأن: ماركس قد تحرر من الأوهام المرتبطة بحركة الهيجليين الشبان المثاليين وذوي النزعة الإنسانية، وربما يكون الإخفاق الملحوظ لهذه الحركة الفلسفية في تفسير أو تغيير العالم قد دفع ماركس للتحول إلى منظور علمي.

وهناك تفسيرات أخرى، ذات طبيعة سيكولوجية، لذلك التحول: فربما يكون النضج الشخصي المتزايد لماركس قد أتاح له التوافق مع ما كان يؤمن به والده من المثل العليا التنويرية للموضوعية العلمية، والإذعان أخيرًا لرغبة والده وإلحاحه على كارل بأن يتخلى عن الأفكار الخيالية للهيجليين الشبان وأن يصبح أكثر واقعية. ويذهب تفسير سيكولوجي آخر إلى أنه: في إشارة ماركس إلى «الأيديولوجية الألمانية» على أنها «تصفية حسابات» مع الفلسفة الهيجلية، يبدو أن ماركس كان آخذًا في التحول باتجاه الاقتصاد لإثبات انفصاله واستقلاله عن سيطرة الفلسفة الهيجلية عليه، خاصة فيما يتعلق بالروح المتناهية في «فينومينولوجيا الروح». ويسهم كل من هذه التفسيرات في فهمنا للتعقيدات المرتبطة بتحول ماركس.

وأخيرًا، تبقى الحاجة إلى الإجابة عن السؤال الثاني: هل هناك ماركسيتان، إحداهما لماركس الشاب والأخرى لماركس الناضج، وإذا كان الأمر كذلك، فهل يمكن التوفيق بينهما؟ لقد اكتشفنا أن سيناريو التاريخ العالمي، الذي عرضته المخطوطات الاقتصادية والفلسفية، هو سيناريو لاغتراب الإنسان عن المنتجات التي صنعها بنفسه، واسترجاع نفسه عن

طريق ثورة عالمية. وقد أدخلت تعديلات على هذا السيناريو في كتابات ماركس الناضج. وابتداء بـ «*الأيديولوجية الألمانية*»، يوجد سيناريو جديد للتاريخ العالمي على أنه صراع طبقي، والتغلب عليه بواسطة ثورة تقوم بها الطبقة البروليتارية، يعقبها قيام مجتمع غير طبقي في نهاية الأمر. وغالبًا ما يستبعد السيناريو العلمي فكرة الذات، وماهية الإنسان، والاغتراب، ودراما فقدان الذات، واسترجاع الذات. ويستخدم السيناريو العلمي الجديد الأفكار أو المفاهيم اللا شخصية عن العمل، ورأس المال، والطرق الاقتصادية للإنتاج. ومع ذلك، فسوف يستمر السيناريو العلمي لتاريخ العالم في التعبير عن موضوعات الاغتراب، والصراع، واسترجاع الجوهر الإنساني، وثورة التحرر والخلاص الإنساني. وسوف يستخدم ماركس المفاهيم اللا شخصية للسيناريو العلمي، بحيث يستمر التعبير عن الموضوعات المتعلقة بسيناريو الإنسان المغترب، وليس صياغتها على نحو واضح وصريح. وهكذا، فالماركسية الناضجة تجمع بين مكانة الموضوعية العلمية والتعبير عن الرغبات الإنسانية العارمة للإنسان التاريخي، وهو ما يحقق لها أفضلية مزدوجة. ولا وجود، إذن، لماركسيتين، بل هناك ماركسية واحدة فقط – تتطور، كما رأينا، من صراع داخل الإنسان المغترب إلى صراع الطبقات الاقتصادية. ومن الواضح أن تكتُّم ماركس، وإنجلز، وطبقة الموظفين السوفيت، فيما يتعلق بمخطوطات ١٨٤٤، كان نتيجة للحيرة والارتباك بشأن الجذور غير العلمية، والفلسفية، والذاتية للماركسية الرسمية والعلمية. وسوف نعرض فيما يلي لأهم أعمال ماركس الناضج.

(٢٢)

الصراع الطبقي

في خطبة ألقاها ماركس في لندن، في عام ١٨٥٦، أفزع مستمعيه حين اختتم حديثه بقوله:

للانتقام من الطبقة الحاكمة الآثمة، كانت هناك محكمة سرية Vehmgericht في ألمانيا في العصور الوسطى. وإذا شوهدت علامة الصليب الأحمر على أحد المنازل، علم الناس أن صاحب المنزل قد أدين من قبل المحكمة السرية.

ثم أضاف بنبرة تشاؤم:

جميع المنازل في أوروبا تحمل حاليًا علامة الصليب الأحمر الغامضة.

التاريخ هو القاضي – وجلاده هو البروليتاري.

ويعبر هذا التشبيه التاريخي المثير عن رؤية ماركس حول مصير المجتمع الرأسمالي، المدان والمحكوم عليه بالإعدام على يد جلاده، البروليتاريا. وهي نفس رؤية ماركس عن التاريخ العالمي ومستقبله. فتاريخ بمثل هذا الظلم والجور والوحشية لابد أن يصدر ضده حكم غير إنساني – وهو الإعدام للعالم الرأسمالي بأكمله.

المادية التاريخية

عادة ما يطلق على مفهوم ماركس عن التاريخ، المادية التاريخية وهي النظرية المحورية للماركسية الناضجة التي تتجلى في: *«الأيديولوجية الألمانية»* *The German Ideology*

(١٨٤٥-١٨٤٦)، و«*البيان الشيوعي*» ***Communist Manifesto*** (١٨٤٨)، ومقدمة «*نقد الاقتصاد السياسي*» ***Critique of Political Economy*** (١٨٥٩)، و«*رأس المال*» (المجلد الأول، ١٨٦٧).

فماذا يعني ماركس بالمادية التاريخية؟ يشير ماركس إلى ماديته بأنها «مادية جديدة» لإظهار الفوارق بينها وبين كافة الاستخدامات السابقة لكلمة المادية. وكما لاحظنا، فالمادية هي المسمى الفلسفي الذي يطلق عادة على أي نظرية ميتافيزيقية تزعم بأن الوجود أو الواقع مادي.

١ ـ المادية التاريخية مقابل المادية الميكانيكية

من المؤكد أن المادية الميكانيكية هي أعظم أشكال المادية في التاريخ الحديث، وقد تمكن رينيه ديكارت (١٥٩٦-١٦٥٠)، ومعاصره الإنجليزي توماس هوبز **Thomas Hobbes** (١٥٨٨-١٦٧٩)، من صياغتها في القرن السابع عشر. وقد نشأت المادية الميكانيكية استجابة للعلوم الطبيعية سريعة التطور وزعمت بأن الوجود يتكون من جزيئات فيزيائية (مادية) في حالة حركة وفقًا للقوانين الميكانيكية؛ تلك القوانين التي تم إثباتها وترتيبها علميًا بواسطة الميكانيكا النيوتنية (مبادئ نيوتن **Newton›s Principles**، ١٦٨٧) التي فسرت، من خلال ثلاثة قوانين للحركة، جميع الحركات الأرضية والفلكية. ونظرًا لاعتقادها بأن الوجود يتكون من مادة في حالة حركة، فالمادية الميكانيكية تنكر حقيقة العقل أو الوعي. لكن ماركس، الذي أحاط علمًا بالمادية الإغريقية القديمة والمادية الميكانيكية الأوروبية الحديثة في القرنين السابع عشر والثامن عشر، لم ير أي فائدة ترجى من أي من هذه التنويعات للمادية الفلسفية؛ ذلك أن المغزى الوحيد الذي تعطيه للوعي والفعل الإنساني لا يتجاوز النتائج السلبية لحركة المادة. ولم يدرك أي من أصحاب النظريات المادية هؤلاء، مثلما أدرك ماركس، القدرات الإبداعية والإنتاجية للوعي الإنساني والعمل الإنساني الغائي والتي تؤهلهما لتغيير العالم الطبيعي، ومن ثم تغيير الجوهر الإنساني.

ويعتقد ماركس بأن ماديته تختلف عن جميع الأنواع السابقة للمادية في معرفتها بأن وجود الموضوعات المادية ليس مستقلاً عن البشر، لكنه وجود تم تغييره بفعل العمل الإنساني عبر التاريخ. ويقدم ماركس مفهومه الخاص عن المادية التاريخية على أنها مادية جديدة في جوهرها، وكطريقة جديدة لفهم التاريخ.

٢ ـ المجتمع: القاعدة الاقتصادية

وتفسر المادية التاريخية عند ماركس التاريخ، على امتداده، باتخاذ الإنتاج المادي للإنسان كأساس للتاريخ، والنظر إلى الإنتاج الذهني والحياة الفكرية والثقافية للإنسان كنتيجة له. ويصر ماركس على أنه: «في مجمل تصور التاريخ حتى الوقت الحاضر، نجد أن هذا الأساس الواقعي للتاريخ» في الإنتاج المادي لم يسبق فهمه مطلقًا من قبل.

ولكن، ماذا يعني ماركس بقوله إن الإنتاج المادي هو الأساس الواقعي للتاريخ، وإن الفكر والثقافة الإنسانية نتاجه؟ وكما فعل هيجل من قبل، يحاول ماركس إيجاد مفتاح لتفسير خصائص المجتمعات الإنسانية الفردية، والتغييرات التي حدثت في المجتمعات الإنسانية على مر التاريخ. وفيما يتعلق بتفسير خصائص المجتمعات الفردية الإنسانية، فقد اكتشف هيجل المفتاح في روح الشعب التي تعبر عنها الثقافة كوحدة عضوية شاملة للسياسة، والدين، والفن، والفلسفة، والموسيقى، والقانون. والوحدة العضوية الكلية للثقافة هي أحد الأمثلة الدالة على نظرية العضوية المسيطرة على فكر هيجل، ووجهة نظره القائلة بعدم إمكانية فهم أي جانب من جوانب الحياة الإنسانية بمعزل عن الجوانب الأخرى، ولكن كجزء من الوحدة العضوية الشاملة التي ينتمي إليها.

ويتبع ماركس هيجل في مذهبه العضوي. ويرى ماركس، ومن قبله هيجل، أن كل مجتمع فردي هو وحدة عضوية كلية ومترابطة، بحيث لا يمكن فهم أي جزء منها معزولاً عن الأجزاء الأخرى. لكن تفسير الوحدة العضوية لمجتمع معين، بالنسبة للفيلسوف المثالي، هيجل، يكمن في روح الشعب التي تجسد روح المطلق. وفي مقابل المثالية الهيجلية، نجد أن تفسير الوحدة العضوية لمجتمع بعينه، طبقًا للمادية الماركسية، يكمن في قاعدتها الاقتصادية المادية.

وتشكل فكرة البناء الاقتصادي أو القاعدة الاقتصادية عنصرًا بالغ الأهمية في نظرة ماركس للمجتمع والتاريخ. ويبدأ ماركس بالنقطة الأساسية المتعلقة بتاريخ الإنتاج الإنساني. ففي الوقت الذي تشبع فيه الحيوانات احتياجاتها بما تجود به الطبيعة، لابد للبشر أنفسهم من إنتاج الطعام والملبس والمأوى لسد الاحتياجات الإنسانية الأساسية. وبذلك، يتعين على البشر إنتاج الوسائل الكفيلة بتغيير ما توفره الطبيعة إلى أشياء تناسب الاحتياجات الإنسانية. وبمجرد إشباع الاحتياجات الأساسية للإنسان، تنشأ لديه احتياجات جديدة، في الوقت الذي تتزايد فيه قدرته على الوفاء بها عن طريق نشاطه الإنتاجي. وبذلك، يكون الإنسان، في نظر ماركس، المنتج لحياته المادية المتوسعة. والإنسان، المنتج، لا حدود لاحتياجاته أو ما ينتجه من آلات وأدوات لإشباعها. ويتم التعبير عن الطبيعة الإنسانية من خلال هذا النشاط الإنتاجي المستمر وطاقته الإبداعية التي تمكّن الإنسان من تغيير العالم المادي وتغيير نفسه.

وبناء على تحليل ماركس، فعملية الإنتاج المادي هذه عند الإنسان تتألف من ثلاثة عناصر أو عوامل. وبادئ ذي بدء، يرتبط الإنتاج الإنساني بظروف الإنتاج القائمة في مجتمع معين. ويعني ماركس بظروف الإنتاج تلك الظروف الأساسية التي تؤثر على الإنتاج البشري كالمناخ، والبيئة الجغرافية للمجتمع، وتوافر المواد الخام، وإجمالي عدد السكان. ويطلق ماركس على العنصر الثاني للإنتاج قوى الإنتاج، ويعني بذلك أنواع المهارات، والأدوات، والآلات، والتقنية، وكذلك نوع وحجم الأيدي العاملة المتاحة للمجتمع. أما العنصر الثالث والضروري فيطلق عليه ماركس علاقات الإنتاج، ويعني بذلك علاقات الملكية داخل مجتمع ما – وتحديدًا، العلاقات الاجتماعية القائمة والتي يعتمد عليها المجتمع في تنظيم ظروف الإنتاج قواه، وتوزيع المنتج بين أفراد المجتمع.

وقد يكون من السهل النظر إلى هذه العوامل الثلاثة للإنتاج على أنها تشكل ثلاثية جدلية هيجلية، حيث تكون ظروف الإنتاج هي القضية، وقوى الإنتاج نقيض القضية، وعلاقات الإنتاج هي المركب من الاثنين. ويطلق ماركس على «مجموع» هذه العناصر الثلاثة للإنتاج، في أي مجتمع، القاعدة الاقتصادية أو الأساس الاقتصادي للمجتمع، وأحيانًا طريقة الإنتاج – كأحد المفاهيم الأكثر تأثيرًا في الماركسية الناضجة.

٣ ـ تقسيم العمل

وتكمن الفكرة الأساسية، التي يقوم عليها تحليل ماركس للقاعدة الاقتصادية للمجتمع، في مفهومه عن تقسيم العمل. وتقسيم العمل هو (أ) فكرة عثر عليها ماركس من خلال قراءته لآدم سميث وغيره من أصحاب النظريات الاقتصادية، ممن كان العمل يعني – بالنسبة لهم – التخصص لضمان الأداء بكفاءة لمختلف المهارات اللازمة للإنتاج؛ (ب) لكن تقسيم العمل إلى وظائف تخصصية، من وجهة نظر ماركس، له عواقب وخيمة ولا إنسانية. فهو يجعل العامل عبدًا أسيرًا لأنشطة محدودة ومقيدة لا مفر منها. كما أن تقسيم العمل يحرم العامل من تحقيق الوحدة الكلية لقدراته الإبداعية الإنسانية. ويسلط ماركس الضوء على هذه المسألة في «الأيديولوجية الألمانية»:

بمجرد توزيع العمل، يصبح لكل إنسان مجال نشاط محدد ووحيد يكون مفروضًا عليه ولا يستطيع الفرار منه. فهو صياد بدائي أو صياد سمك أو راعٍ أو ناقد، ولابد له أن يبقى كذلك إذا لم يرد أن يخسر وسيلته للعيش.

والحقيقة أن تقسيم العمل يقيد كل شخص – العامل، المحامي، رجل الأعمال – بعمله الخاص والأوحد طوال حياته.

(جـ) لكن تقسيم العمل مسؤول عن الشرور الإضافية؛ ذلك أنه يتسبب في أوضاع تشبه أوضاع العبيد، حيث يفقد المرء السيطرة على وسيلته لكسب الرزق.

(د) كما أن علاقات الإنتاج تحل محل العلاقات الإنسانية في الحياة الإنتاجية. ولا ينظر إلى البشر الأفراد على أنهم أشخاص، بل كوحدات اقتصادية داخل عملية لا شخصية لعلاقات الإنتاج في المجتمع.

(هـ) وعلاوة على ذلك، فتقسيم العمل يؤدي إلى اغتراب العامل الفرد عن أقرانه من العمال، ويلقي العداوة والبغضاء بينهم نظرًا لأن كلاً منهم يعمل لزيادة الربح الشخصي، وليس من أجل النفع الاجتماعي أو الإنساني.

(و) والأهم من ذلك كله، كما يقول ماركس، أن «تقسيم العمل يتضمن...الفصل بين رأس المال والعمل، والأشكال المختلفة للملكية الخاصة نفسها». وهذا هو تقسيم العمل الذي يحدث في عملية الإنتاج بين المنتجين ومن يملكون مواد وقوى الإنتاج. ويؤدي ذلك إلى

موقف يقوم فيه أحد الأشخاص بالإنتاج، بينما يستحوذ شخص آخر على الجزء الأكبر من الإنتاج كملكية خاصة له. ومتى يكن هناك تقسيم للعمل بين المنتج والمالك، لم يعد نتاج العمل يخص الشخص الذي أنتجه، كما يقول ماركس، بل يخص المالك غير المنتج. وبذلك، يكون تقسيم العمل مصدرًا لإقرار الملكية الخاصة، ويؤدي إلى التقسيم الطبقي بين طبقة الملاك وطبقة المنتجين. وتشبه العلاقة التي تربط بين هاتين الطبقتين العلاقة بين السيد والعبد – حيث تتخذ طبقة المنتجين موقف العبيد تجاه أولئك الذين يملكون المواد الخام، والمناجم، والمصانع، والقادرين على الاستيلاء على النصيب الأكبر مما ينتجه العمال. والصراع الطبقي هو النتيجة الحتمية لهذه العلاقة.

هذا هو تحليل الماركسية الناضجة للأساس الاقتصادي للمجتمع، وللصراعات والعداوات المنتشرة في أنحاء القاعدة الاقتصادية لأي مجتمع مدني توجد فيه طبقة اجتماعية واحدة مالكة لمواد وقوى الإنتاج ومسيطرة عليها. وكما أشار عدد كبير من الدارسين الماركسيين، فقد حل المفهوم العلمي الاجتماعي لتقسيم العمل – في الماركسية الناضجة – محل الاغتراب والمفهوم الفلسفي الذاتي للماركسية الأولى في تفسير المشكلات المتعلقة بالوجود الإنساني.

٤ ـ البناء الفوقي

وينتقل ماركس الآن من الأساس الاقتصادي إلى تفسيره للحياة الثقافية لمجتمع ما. ويزعم ماركس بأن القاعدة الاقتصادية للمجتمع هي التي تهيئ أو تحدد عالم الثقافة بأكمله. وفي مقطع شهير من مقدمة «*نقد الاقتصاد السياسي*» (١٨٥٩)، يقول ماركس:

> إن مجموع علاقات الإنتاج هذه يشكل البناء الاقتصادي للمجتمع – أي الأساس الواقعي الذي تقوم عليه الأبنية الفوقية القانونية والسياسية وتقابله أشكال محددة للوعي الاجتماعي. وطريقة الإنتاج في الحياة المادية هي التي تحدد الصفة العامة للعمليات الحياتية الاجتماعية، والسياسية، والروحية.

وهنـا، يعـبر مـاركس عن وجهة نظره القائلة بأن الثقافة الإنسانية لا تحكمها أفكار أو اعتقادات فلسفية أو معتقدات دينية أقدم، كما كان الحال عند هيجل؛ لكنها مجرد بناء فوقي يحدده الأساس القائم، والأسلوب الاقتصادي للإنتاج. وبعبارة ماركس في ختام الاقتباس السابق:

> ليـس وعـي الإنسان الذي يحتم وجودها، بل وجودها الاجتماعي هو الذي يحتم الوعي بها.

وتتحدد جميع الأفكار الإنسانية في مجالات الدين، والفلسفة، والقانون، والأخلاق عن طريق الأساس الاقتصادي للمجتمع، وبخاصة التقسيم الطبقي بداخله. والآراء الأخلاقية، والسياسية، والدينية، والقانونية، والفلسفية، والفنية السائدة في أي مجتمع هي أفكار الطبقة الاقتصادية المسيطرة. وفيما يلي كلمات ماركس اللاذعة في «***الأيديولوجية الألمانية***»:

> إن أفكار الطبقة الحاكمة هي الأفكار السائدة في كل عصر: وأعني بذلك الطبقة التي تمثل القوة المادية المهيمنة على المجتمع، وهي قوته الفكرية الحاكمة في الوقت ذاته. والطبقة المتصرفة بوسائل الإنتاج المادي، والمتحكمة في وسائل الإنتاج الذهني...والأفكار السائدة لا تعدو كونها التعبير الأمثل عن العلاقات المادية المسيطرة...

وهكذا، نكون قد وضعنا أيدينا على واحد من أخطر إسهامات ماركس في فكر العالم الحديث – فهو يزعم بأن الأفكار السائدة في كافة مجالات الفكر الإنساني ليست سوى تحريف وتزييف للحقائق. وهي لا تعكس الواقع الحقيقي في المجتمع، بل الواقع كما يبدو من وجهة نظر الطبقة الاقتصادية المسيطرة، الظالمة.

ويعتقد ماركس بأنه لابد أن يكون واضحًا لأي شخص أن ما اكتشفه هو الصحيح، وأن الحياة الذهنية الإنسانية إن هي إلا بنية فوقية تحددها القاعدة (الاقتصادية) الحقيقية

للمجتمع، وأنه في كل مجتمع – يوجد فيه صراع طبقي – تكون الأفكار والقيم الثقافية هي تلك التي تعبر عن المصالح الاقتصادية للطبقة المسيطرة. وهنا يتساءل:

ألا يتطلب ذلك حدسًا عميقًا لفهم أن أفكار، وآراء، ومفاهيم الإنسان، وباختصار، وعي الإنسان، يتغير مع كل تغير في ظروف وجوده المادي، وعلاقاته الاجتماعية، وحياته الاجتماعية؟

وهذه الفكرة عن البناء الفوقي الثقافي – الدين، الفلسفة، القانون، الفكر السياسي، الأخلاق، الفن – على أنها مزيفة ومحرفة لحقيقة الواقع الاجتماعي، لصالح طبقة اجتماعية بعينها، هي الأساس الذي يقوم عليه مفهوم ماركس عن الأيديولوجية.

٥ ـ الأيديولوجية

يرى ماركس أن الأيديولوجية ideology يمكن تعريفها بأنها نسق من الأفكار يفرضه الصراع الطبقي ويعكس ويروج لمصالح الطبقة المسيطرة. وهذا تصوير للأيديولوجيات على أنها تحريف وتزييف للواقع الحقيقي دفاعًا عن المصالح الاقتصادية لإحدى الطبقات الاجتماعية وتشجيعًا لها. ويصف ماركس جميع ادعاءات الحقيقة الفلسفية، والدينية، والقانونية، والسياسية، والأخلاقية عبر التاريخ على أنها أيديولوجيات؛ وعلى مر العصور التاريخية التي شهدت تقسيمًا للعمل وصراعًا طبقيًا، كانت المعتقدات الثقافية السائدة في خدمة الطبقة المسيطرة.

ويعرض ماركس تاريخ الثقافة الإنسانية كتاريخ للأيديولوجية، وللديانات، والفلسفات، والنظم القانونية المقنعة التي أظهرت نفسها على أنها حقائق كلية وأزلية لسائر البشر، في حين أنها تمثل الطبقة الحاكمة وتضفي الشرعية على سلطتها ونفوذها في واقع الأمر. وعلى سبيل المثال، فقد نادت النظرية السياسية للبرجوازية الفرنسية الناهضة بالحرية والمساواة، لكن ذلك لم يكن لخير البشرية كما كان يبدو ظاهريًا، بل لمنح الطبقة البرجوازية النفوذ السياسي الذي كانت تفتقر إليه. ويرى ماركس أن جميع الأفكار والقيم التاريخية الرئيسية تعمل على حماية المصالح الطبقية والدفاع عنها، وتحرص على إخفاء

حقيقة الممارسات الظالمة وغير الإنسانية من قبل المجتمع المدني بحق الطبقات التي تتعرض للاستغلال.

وسرعان ما فرض المذهب الأيديولوجي الماركسي نفسه على الاتجاه الفكري السائد في القرن العشرين، وتمخض عن أسلوب جديد لتناول أي نظرية عن طريق طرح الأسئلة التالية: ما المصالح الطبقية التي تمثلها النظرية؟ كيف تحرف، وتشوه، وتزيف الواقع للدفاع عن، وحماية، وتشجيع مصالح جماعة اجتماعية محددة؟ وكما قال أحد الفلاسفة المعاصرين، فمنذ أن طور ماركس مفهوم الأيديولوجية، لم تبرأ أي نظرية على الإطلاق من هذه الطريقة الأيديولوجية لدراستها، وهذا الشك في أن جميع الفلسفات والنظريات أقل نقاء، وشمولية، واستقلالية، وصدقًا مما تبدو عليه.

وفضلاً عن تغلغلها في الحياة الفكرية في القرن العشرين، فقد امتد الأسلوب الأيديولوجي الماركسي لبحث النظريات إلى كافة العناصر الثقافية كالروايات، والأفلام، والمجلات، ووسائل الاعلام، والهيئات والمؤسسات الاجتماعية، والأكاديميات، والمطبوعات الدراسية والفنية.

ولكن، ألا يوجد مفر لتجنب الوقوع في الشرك الأيديولوجي؟ (وهل الماركسية، هي الأخرى، مجرد أيديولوجية تزيف حقائق الواقع الاجتماعي لصالح البروليتاريا؟ وسوف نتناول هذا السؤال في الفصل التالي). ويجيب ماركس على ذلك بأن القوانين الصارمة التي تحكم التاريخ هي السبيل الأوحد للتغلب على الأيديولوجيات الزائفة للطبقة الحاكمة. وفي الثورة العالمية الحتمية التي ستقوم بها البروليتاريا، سوف يتم القضاء على الأساس الاقتصادي للرأسمالية العالمية وصراعها الطبقي، وكذلك البنية الفوقية الثقافية التي وضعتها. وكما يقول ماركس في *«البيان الشيوعي»*: «الثورة الشيوعية هي القطيعة الأكثر جذرية عن علاقات الملكية المتوارثة».

وبعد القضاء على الوحدة الكلية للثقافة الغربية، باعتبارها أيديولوجية رأسمالية، سوف تتقدم البروليتاريا – على مراحل – باتجاه مجتمع غير طبقي، تختفي فيه الأيديولوجيات التي تدافع عن طبقة مسيطرة أو تحمي مصالحها. ولفهم هذه المحرقة

التاريخية القادمة حتمًا ونهاية الأيديولوجية الرأسمالية، لابد لنا من التعرف على نظرية التحول التاريخي عند ماركس.

٦ ـ نظرية التحول التاريخي

تقوم نظرية التاريخ عند ماركس على فلسفة التاريخ عند هيجل؛ فالتاريخ هو عملية تطورية واحدة وذات معنى، والتاريخ هو بناء عقلاني يتكشف بمرور الزمن وفقًا للقوانين الديالكتيكية أو الجدلية. ولكن، في الوقت الذي ينظر فيه هيجل إلى الوحدات الفردية للعملية التاريخية الجدلية على أنها دول أممية عظيمة، حيث تجسد كل منها مرحلة في تقدم الوعي بالحرية، يرى ماركس أن الوحدات الفردية للجدل التاريخي هي الطرق الاقتصادية للإنتاج.

ومثل هيجل، يلتزم ماركس بالمذهب التاريخي: فهو يعتقد بأن المرء لا يستطيع فهم الطرق الاقتصادية للإنتاج بصورة مجردة، ولكن من خلال خلفيتها التاريخية وتطورها التاريخي. وقد فسر هيجل الهيكل الاجتماعي والعملية الجدلية للتحول التاريخي عن طريق دهاء العقل، وبواسطة المطلق الذي استخدم الأهواء أو الانفعالات الإنسانية، والدولة – الأمة والأفراد التاريخيين العالميين لتغيير الأفكار وتوعية الأرواح المتناهية بحريتها. لكن ماركس يرفض – على نحو غاضب – نظرية هيجل المثالية عن التحول التاريخي على أنه التطور الجدلي لفكرة الحرية. وبالنسبة لماركس، فالأفكار لا تفسر أي شيء؛ وهي مجرد نتيجة للقاعدة الاقتصادية للمجتمع؛ ولا تعدو كونها بنية فوقية تنهار بمجرد أن يبدأ الأساس الاقتصادي للمجتمع في الانهيار. ويرى ماركس أن القوى الاقتصادية هي الوحيدة القادرة على تغيير مجرى التاريخ.

فكيف يفسر الجدل التاريخي المادي عند ماركس التحول التاريخي؟ يفسر ماركس التحول التاريخي من خلال الصراع أو التناقض الذي يحدث داخل ثلاثية الأساس الاقتصادي للمجتمع ويقضي عليها. وهذا هو الصراع الذي ينشأ بين قوى الإنتاج المتنامية باستمرار (المهارات والتكنولوجيا والابتكارات) وعلاقات الإنتاج أو علاقات الملكية القائمة.

٧ ـ نظرية الثورة

يفسر ماركس الصراع المتفجر بين قوى الإنتاج وعلاقات الإنتاج على النحو التالي: عندما يتعامل الإنسان – المنتج المبدع – مع الطبيعة، فهو يغير الإنتاج من خلال تطوير طرق أو أدوات أو تقنيات جديدة للإنتاج. وفي المراحل الأولى لطريقة الإنتاج، تساعد علاقات الإنتاج وتوزيعها للملكية على تطوير المهارات والتقنيات الإنتاجية. ولكن، عند نقطة ما في المراحل التالية لطريقة الإنتاج، تدخل قوى الإنتاج الجديدة المتوسعة في صراع مع علاقات الإنتاج القائمة وتوزيعها للملكية، وتقودها مصالح الطبقة الحاكمة إلى مقاومة التغيير والإبقاء على توزيع الملكية القائم دون تغيير. وبدلاً من المساعدة في تطوير تقنيات وقوى إنتاج جديدة، كما كانت تفعل في وقت سابق، نجد الطبقة الحاكمة تقيدها وتحول بينها وبين المزيد من النمو والتطور لمنع فرط الإنتاج، ومن ثم حماية أرباحها واستثماراتها.

ولابد من قيام ثورة «لتمزيق» علاقات الإنتاج هذه «إربًا» والسماح للقوى الإنتاجية للإنسان بمواصلة النمو. ويصوغ ماركس هذا الصراع المدمر للعالم ونتيجته بقوله:

> تتحول هذه العلاقات من أشكال لتطور قوى الإنتاج إلى قيود عليها،
> ثم يأتي عهد الثورة الاجتماعية.

فلماذا تأتي الثورة الاجتماعية بعد هذا الصراع بين قوى وعلاقات الإنتاج؟ إن الطبقة المنتجة، وهي طبقة العمال، هي التي تعاني البطالة، ونقص الوظائف، وفقدان أنواع جديدة من العمل، ومن القيود على قوى الإنتاج الجديدة. والطبقة المنتجة هي المستفيدة من التوسع في التقنيات الإنتاجية وتطويرها، ومن التغير في توزيع الدخل القائم. وينهض المنتجون، كطبقة، فيكسرون شوكة الطبقة المسيطرة عن طريق القيام بثورة، ويصبحون هم أنفسهم الطبقة الجديدة المسيطرة لبعض الوقت، ويستولون على السلطة السياسية، ويأتون بطريقة جديدة للإنتاج، وهذا ما سيحدد أشكال الفكر لديهم.

٨ ـ تطبيق نظرية التحول التاريخي

والآن، حان الوقت كي نلقي نظرة على مدى نجاح ماركس في تطبيق نظريته عن التحول التاريخي على المجرى الحقيقي للتاريخ الإنساني. هل يستطيع إثبات أن الصراع بين علاقات وقوى الإنتاج هو الذي يحدد مسار التاريخ الإنساني، وهو ما يؤدي حتمًا إلى القضاء على الطبقة الاجتماعية المهيمنة بواسطة طبقة اجتماعية ناشئة وإحداث تغيير في طريقة الإنتاج؟ ويزهو ماركس حين يزعم أنه اكتشف القوانين الجدلية للتاريخ والتي تعمل وفقًا لـ «ضرورة قوية من أجل الوصول إلى نتائج حتمية»، تمامًا مثل قوانين العلوم الطبيعية. فهل يقدم ماركس تفسيرًا جدليًا للتحول التاريخي الفعلي ذي الضرورة الحديدية؟

والواقع أن تفسير ماركس للعملية التاريخية الحقيقية، والذي يعرضه بإيجاز في *«الأيديولوجية الألمانية»*، و*«البيان الشيوعي»*، ومقدمة في *«نقد الاقتصاد السياسي»*، و*«رأس المال»*، ظل ناقصًا تمامًا لفترات سبقت سقوط النظام الإقطاعي وظهور النظام الرأسمالي. والحقيقة أن ماركس لم يثبت القانون الصارم للتناقض بين العلاقات الثابتة والقوى المتوسعة للإنتاج إلا في حالة واحدة، وذلك عند القضاء على النظام الإقطاعي من قبل الطبقة الرأسمالية الناهضة. ويفترض ماركس وجود مرحلة أولى للتاريخ حيث تكون طريقة الإنتاج نوعًا بدائيًا من الشيوعية، دون أي تقسيم للعمل، ودون الفصل بين الملاك والعمال أو بين الإنتاج الذهني والعمل البدني، مع الاكتفاء بالعمل التلقائي والملكية الجماعية لكافة الممتلكات.

وبعد هذه المرحلة الشيوعية البدائية الأولى، تكون جميع المراحل التالية للتاريخ ذات علاقة بطرق الإنتاج التي تقوم على تقسيم العمل، وملكية المواد والأدوات الأساسية للإنتاج من قبل الطبقة الحاكمة، والصراع الطبقي، وبنية فوقية أيديولوجية تعكس مصالح الطبقة الحاكمة. وطرق الإنتاج هذه التي تتبع الشيوعية البدائية هي: الطرق الآسيوية، واليونانية والرومانية القديمة، والإقطاعية الأوروبية، والرأسمالية الحديثة.

وليس هناك ما يميز الطريقة الآسيوية للإنتاج سوى التبعية لنظام الحكم المطلق في الشرق، ومشروعات الري الكبيرة، وغياب الملكية الخاصة في الأرض. وإذا ما نظرنا إلى

المجتمعات اليونانية والرومانية الكلاسيكية، نجد أنها قد طورت طريقة للإنتاج تضم الملكية الخاصة والجماعية مع وجود طبقة منتجة تتكون من العبيد بشكل أساسي. كما يعطي ماركس وصفًا موجزًا للطريقة الإقطاعية الأوروبية للإنتاج.

ولقد كانت الطريقة الإقطاعية للإنتاج تقوم على ملكية الأرض مع وجود القيان (عبيد الأرض) باعتبارهم الطبقة المنتجة، في الوقت الذي بدأ فيه ظهور أصحاب الحرف من الأفراد في المدن وتوحدهم في نقابات. وجاءت طبقة النبلاء الإقطاعيين، وكانت الطبقة المسيطرة آنذاك – بثقافة قوامها الفلسفة، والدين، والفن، والأخلاق – تبعًا لمصالحها الاقتصادية الخاصة. لكن القاعدة الاقتصادية الإقطاعية انهارت عندما قضت قوى الإنتاج الآلي المتوسعة على العلاقات الإقطاعية للإنتاج المعوقة للتطوير. وأصبحت الطبقة البرجوازية الجديدة، والطبقة الرأسمالية الناشئة ذات ميول ثورية، فحولت الطريقة الإقطاعية للإنتاج إلى نظام رأسمالي، واستولت على السلطة السياسية، وأقامت بنيتها الفوقية الأيديولوجية.

لكن الرأسمالية كان محكومًا عليها بالفشل بسبب الصراع نفسه الذي مكّن الطبقة الرأسمالية الناهضة من الإطاحة بالنظام الإقطاعي. فقوى الإنتاج المتوسعة باستمرار، وتقنياته، ومهاراته، وابتكاراته في صراع مع العلاقات الرأسمالية للإنتاج ونظامه المتبع فيما يتعلق بالملكية الخاصة لأدوات الإنتاج ووسائله، والربح الخاص من عملية الإنتاج. وأدى النمو التجاري والتطور التكنولوجي السريع، والزيادة السكانية إلى إحداث ثورة صناعية للإنتاج الآلي للسلع، وخلق طبقة رأسمالية دولية. لكن الطبقة الرأسمالية الدولية، صاحبة النفوذ والسيادة، تسببت في ظهور الطبقة المعادية لها، وهي الطبقة العاملة (البروليتاريا). «إن من تنتجهم البرجوازية»، كما يقول ماركس، «قبل كل شيء، هم حفارو قبرها». ومن خلال معاناتها الاقتصادية، أدركت البروليتاريا أن الطبقة الرأسمالية عقبة في طريق قوى الإنتاج المتوسعة – وأن الرأسماليين يخشون فرط الإنتاج، وانكماش الأسواق العالمية، وتناقص الأرباح.

٩ ـ التنبؤ بالثورة وعالم المستقبل

وعند هذا الموضع من نظريته عن التحول التاريخي، ينفصل ماركس عن هيجل تمامًا ويتنبأ بالثورة البروليتارية. وبالنسبة لهيجل، فالجدل هو منهج لتفسير التغير التصوري. ولا يمكن لمثل هذا المنهج الا أن يفسر الماضي، حيث تصبح أنماط التغير واضحة ومرئية. ويرى هيجل أن الحكمة الفلسفية بشأن التاريخ تأتي بعد أن يكون أوان التنبؤ بالأشياء أو تغييرها قد فات، فبومة منيرفا لا تبدأ بالطيران إلا عندما يرخي الليل سدوله على مجتمع ما؛ وروح الشعب هي التي تحدد وتقيد احتمالات التغيير، على أية حال. لكن الأمر يختلف بالنسبة لماركس، الثوري. ولأول مرة، وطبقًا لما يقوله ماركس، يمكننا فهم جدل التاريخ الكلي، المستقبل والماضي. ويقدم الصراع الجدلي بين علاقات الإنتاج وقوى الإنتاج المتوسعة باستمرار القانون الصارم الضروري للتاريخ، والذي نستطيع بواسطته التنبؤ بالمستقبل. والتطور التاريخي التالي أمر حتمي: فسوف تصبح البروليتاريا ذات توجهات ثورية، وتقضي على العلاقات الرأسمالية للإنتاج والقاعدة الاقتصادية للنظام الرأسمالي، تمامًا مثلما قضت الطبقة الرأسمالية الناشئة على الأساس الاقتصادي للنظام الإقطاعي. وسوف تقوم البروليتاريا باستحداث طريقة شيوعية للإنتاج، وتستولي على السلطة السياسية، وتقيم ديكتاتورية البروليتاريا كمرحلة انتقالية قبل قيام المجتمع غير الطبقي. وفي هذا العالم الشيوعي المستقبلي، لن تكون هناك أي ملكية خاصة أو تقسيم للعمل أو صراع طبقي أو استغلال للبشر أو اغتراب في أي من المؤسسات الأسرية، والأخلاقية، والقانونية، والحكومية، ولن تكون هناك أية أيديولوجية.

وتجدر الإشارة هنا إلى أن النموذج الثلاثي للجدل التاريخي عند هيجل قد تم الإبقاء عليه في الجدل الماركسي: من الشيوعية البدائية كقضية إلى نقيضها في التاريخ الطويل لتقسيم العمل والاستغلال، وأخيرًا العودة، في مركب منهما، إلى الشيوعية الصناعية المتقدمة مستقبلاً. واسمع إلى الكلمات الأخيرة من «*البيان الشيوعي*» (١٨٤٨) التي ظل صداها يتردد في أنحاء العالم لأكثر من مائة عام:

ويأنف الشيوعيون من إخفاء آرائهم ومقاصدهم، ويعلنون صراحة أنه لاسبيل لبلوغ غاياتهم إلا بإسقاط النظام الاجتماعي القائم بالقوة. فلترتعد الطبقات السائدة خوفًا من ثورة شيوعية. فليس للبروليتاريين ما يخسرونه سوى أغلالهم وأمامهم عالم يكسبونه.

يا عمال العالم، اتحدوا!

(٢٣)

عالم المستقبل

«شبح ينتاب أوروبا – شبح الشيوعية». تقدم هذه الكلمات الافتتاحية للبيان الشيوعي صورة للشيوعية على أنها شبح مخيف ينتاب أوروبا. ويختتم البيان بالتهديد بأن الشبح يوشك أن يظهر ويتجسد، وأن الثورة الشيوعية توشك أن تقوم، وأنها ستسقط – بالقوة– الأسس الاقتصادية، والحكومات، والوجود الاجتماعي والثقافي للدول الرأسمالية في أنحاء العالم.

بيان الحزب الشيوعي

رغم أن البيان الشيوعي ينسب لماركس وإنجلز معًا، فقد كتب إنجلز مسودته الأولى فقط في شكل خمسة وعشرين سؤالاً وجوابًا عن الشيوعية. وأعاد ماركس كتابته كاملاً، وهو عمل عبقري ونتاج قدرات إبداعية فكرية، وسياسية، وتخيلية مذهلة. ويقول الفيلسوف ومؤرخ الأفكار الإنجليزي أشعيا برلين Isaiah Berlin عن *«البيان الشيوعي»*: «لا يمكن لأي حركة أو قضية سياسية أخرى في العصر الحديث أن تدعي أنها أنتجت أي شيء يدانيه من حيث البلاغة أو القوة». ويفسر البيان الشيوعي – بخفة ورشاقة – التاريخ الإنساني على أنه تاريخ للصراعات الطبقية التي جرت وفقًا للقوانين الجدلية الضرورية. وينتهي هذا التفسير الذي يقدمه البيان للتاريخ الإنساني إلى تشخيص العصر الحالي على أنه الوقت المحتوم لآخر الصراعات الطبقية الكبرى في التاريخ، بين الرأسماليين وطبقة البروليتاريا بوصفها آخر طبقة مستعبدة لم تنل حريتها بعد.

١ ـ نشأة البرجوازية

الطبقة الرأسمالية – كما يقول ماركس – هي أكثر الطبقات ثورية حتى الآن. وقد أحدثت البرجوازية الناشئة (ملاك قوى الإنتاج) ثورة في الإنتاج الاقتصادي، وهو ما جعلها تتسيد العالم وتؤسس سوقًا عالميًا، وهو ما أدى بدوره إلى تعجيل نمو الإنتاج الصناعي. وترجع جذور الثورة البرجوازية إلى اكتشاف أمريكا والطريق حول رأس الرجاء الصالح إلى الشرق الأقصى، والمستعمرات والتجارة الجديدة التي قامت نتيجة لتلك الاكتشافات. وقد أعطت هذه التطورات، كما يقول ماركس، «قوة دافعة لم يسبق لها مثيل للتجارة، والملاحة، والصناعة، وساعدت على النمو السريع للعنصر الثوري في المجتمع الإقطاعي المتداعي» .

ومنذ نشأتها، تميزت الطبقة البرجوازية عن جميع الطبقات السابقة في التاريخ بشخصيتها الثورية؛ فهي طبقة «لا تستطيع البقاء دون أن تحدث ثورة باستمرار في أدوات الإنتاج، وبالتالي في علاقات الإنتاج». ولذا، فإن ما حققته البرجوازية من إنجازات كان عظيمًا، ويقر البيان بأنها:

كانت أول من أثبت ما يستطيع النشاط الإنساني إتيانه. وصنعت معجزات تفوق الأهرامات المصرية، والقنوات الرومانية، والكاتدرائيات القوطية.

٢ ـ الثورة البرجوازية في الإنتاج

وقد أحدثت الطريقة الرأسمالية للإنتاج ثورة في كافة أدوات وتقنيات الإنتاج؛ وأزاحت كافة الأشكال القديمة للإنتاج الصناعي لتحل محلها صناعات جديدة تأتي بموادها الأولية من أقاصي الأرض؛ وجلبت الصناعة المتطورة تكنولوجيا إلى كافة أرجاء العالم. كما أوجدت البرجوازية في كل بلد من بلدان العالم احتياجات جديدة إلى منتجات الصناعة المتزايدة، وأقامت أسواقًا عالمية لاستيعاب التدفق التكنولوجي الهائل. ولم تتمكن البرجوازية من كسر الحواجز القومية في الإنتاج المادي وإنشاء صناعة وتجارة دولية

فحسب، بل نجحت أيضًا في كسر العزلة القومية في الإنتاج الفكري، وإيجاد تبادل دولي للأفكار، فضلاً عن التوسع السريع في عالم الفكر. ويقول ماركس في البيان:

> لقد أوجدت البرجوازية، في غضون سيطرتها الطبقية التي لم يكد يمضي عليها قرن من الزمن، قوى منتجة تفوق بعددها وضخامتها ما أوجدته الأجيال السابقة كلها مجتمعة. إخضاع قوى الطبيعة، والآلات، واستخدام الكيمياء في الصناعة والزراعة، والملاحة البخارية، والسكك الحديدية، والتلغراف الكهربائي، واستصلاح أراضي قارات بأكملها، وتسوية مجاري الأنهار لجعلها صالحة للملاحة، وظهور عوامر كاملة من الأرض – فأي من القرون السابقة كان يتصور أن مثل هذه القوى المنتجة كانت تهجع في صميم العمل الاجتماعي؟

٣ ـ البرجوازية تهدم الأساس والبناء الفوقي الإقطاعي

لكن هذه الإنجازات المادية الثورية العظيمة أدت إلى هدم الأساس الاقتصادي للنظام الإقطاعي، وكذلك البناء الفوقي الإقطاعي للأفكار والقيم. لقد استطاع البرجوازيون أو «قادة الجيوش الصناعية» تغيير وجه الحياة الإنسانية بالقضاء على العلاقات الإنسانية الهرمية والأبوية المتوارثة للنظام الإقطاعي، دون الإبقاء على أي علاقة أخرى تربط بين «الإنسان والإنسان سوى المصلحة الشخصية، والإلزام القاسي بـ «الدفع نقدًا»». وقضت الرأسمالية على الثقافة الأرستقراطية الإقطاعية، وأغرقت تقواها وورعها الديني، وفروسيتها، ونزعتها العاطفية في أغراضها الأنانية المجردة من العاطفة.

٤ ـ التحول البرجوازي ونهاية المثل العليا

وكما أطاحت البرجوازية بالإقطاع، فقد انعكست التحولات الثورية البرجوازية المتلاحقة في روح التغيير الذي لا يهدأ في البنية الفوقية البرجوازية – فقد اجتاح طوفان

التغيير، في العصر التاريخي البرجوازي، جميع العادات والتقاليد، والمثل العليا، والأقنعة، والأوهام المتعلقة بالحياة الإنسانية. ويقول ماركس إن البرجوازية جردت جميع المهن، التي كانت موضع احترام وإجلال في السابق، من هالتها - الطبيب، ورجل القانون، والكاهن، والشاعر، والعالم - وجعلت من ممارسيها عمالاً مأجورين. كما نزعت البرجوازية عن الأسرة حجابها العاطفي، فأصبحت العلاقات الأسرية مجرد علاقات مادية. لقد حولت الرأسمالية القيمة الشخصية للإنسان إلى قيمة تبادلية كسلعة في السوق. ولا قيمة لأي شيء في الحياة الإنسانية سوى القيمة النقدية في الاقتصاد الرأسمالي. «كل ما هو صلب يتبدد هباء، وكل ما هو مقدس يدنس..».

٥ ـ جدل الرأسمالية: إنجازاتها تفضي إلى هلاكها

أدى النمو السريع للصناعة ووسائل المواصلات الرأسمالية إلى قيام مدن ضخمة، وإخضاع الريف لسيطرة المدينة. وجمعت الرأسمالية العمال في مصانع المدن، كعبيد للآلة، حيث يتقاضون أجورًا نظير عملهم. وقضت على المراتب الدنيا للطبقة المتوسطة - صغار الصناعيين، والتجار، وأصحاب الريع، والحرفيين، والفلاحين - كل هؤلاء، كما يقول ماركس، «غرقوا تدريجيًا في البروليتاريا» لافتقارهم إلى رأس المال والتقنيات الحديثة للإنتاج التي تؤهلهم لمنافسة أصحاب رؤوس الأموال الكبيرة. وهكذا، فقد أخذ المجتمع، في العصر البرجوازي، في الانقسام سريعًا إلى معسكرين متعاديين، وهما البروليتاريا والبرجوازية.

وعلى الجانب الإيجابي، يقر البيان الشيوعي بأن التقدم غير المسبوق لقوى الإنتاج الرأسمالية قد أدى إلى تطوير العالم المادي، وتحسين الظروف المادية المعيشية اللازمة للتطور البشري الكامل مستقبلاً. لكن النظام الرأسمالي يخضع للجدل ولمبدأ السلب أو النفي الجدلي. ومن المثير للسخرية، أن الطاقات والإنجازات الثورية الهائلة للبرجوازية في تطوير العالم المادي ستودي بحياتها. ومثلما أصبحت العلاقات الإقطاعية للإنتاج قيودًا على قوى الإنتاج وتم القضاء عليها («مزقت إربًا») من قبل الطبقة البرجوازية الناشئة

بقواها الإنتاجية الجديدة، فقد أصبحت العلاقات الرأسمالية للإنتاج قيودًا على قوى الإنتاج المتوسعة وسوف يتم القضاء عليها من قبل طبقة البروليتاريا الناهضة.

وفي البيان الشيوعي، يقول ماركس عن المجتمع البرجوازي الحديث:

> إن هذا المجتمع، الذي أبدع وسائل الإنتاج والتبادل العملاقة، يشبه الساحر الذي فقد القدرة على التحكم في القوى الجهنمية التي استحضرها.

والرأسمالية، كالساحر، لا تستطيع التحكم في جميع قوى الإنتاج التي أتت بها، ويقصد بها الأدوات والآلات والتقنيات الجديدة المتزايدة. وبذلك، تتكرر أزمة فرط إنتاج السلع.

وفي أزمات فرط الإنتاج، تدخل العلاقات الرأسمالية للإنتاج في صراع مع قوى الإنتاج المتوسعة باستمرار وتدفق المنتجات. وتصبح العلاقات البرجوازية للإنتاج، التي كانت بحاجة دائمًا إلى تحسين وتوسيع قوى الإنتاج، قيودًا على توسعها بشكل أكبر نظرًا لأنها تهدد الربح البرجوازي وعلاقات الملكية. لكن تباطؤ الإنتاج يعني الركود الاقتصادي العام، وعلى وجه التحديد البطالة والمعاناة لطبقة البروليتاريا التي كانت أعدادها في تزايد كبير نتيجة للطاقات الإنتاجية للبرجوازية. وفي ظل هذه الظروف، توحدت صفوف البروليتاريا وثارت ضد البرجوازية. ويعبر ماركس عن هذه المفارقة في نهاية الجزء الأول من «*البيان الشيوعي*»:

> إن من تنتجهم البرجوازية، قبل كل شيء، هم حفارو قبرها؛ فانهيارها وانتصار البروليتاريا أمران حتميان.

ومع تصاعد العملية الجدلية سريعًا، تتزايد حدة التناقض بين قوى الإنتاج المتوسعة والعلاقات الرأسمالية للإنتاج، وتتفاقم ظروف الواقع البروليتاري. ولا يمكن لأي قوة على الأرض منع حدوث هذا الصراع الطبقي الأخير والنتائج المترتبة عليه، ذلك الصراع المحكوم فيه على الطبقة الرأسمالية بالفناء. وحينئذ، سوف تتحرر طبقة البروليتاريا وفقًا للقوانين الجدلية الصارمة للتاريخ. وبتحرر البروليتاريا، آخر الطبقات المستعبدة في

التاريخ، سوف يصبح البشر جميعًا أحرارًا. والمستقبل ملك للبروليتاريا، وهذا أمر حتمي طبقًا للقوانين الجدلية للتاريخ.

ويدعو ماركس البروليتاريا إلى تحرير أنفسهم عن طريق التوحد كطبقة في كل بلد خاضع لسيطرة حزب شيوعي. وسوف يقودهم ذلك الحزب الشيوعي في عمل ثوري يخلصهم من الطريقة الاقتصادية البرجوازية للإنتاج وبنيتها الفوقية الثقافية، ويمنحهم مقاليد العالم الذي أنشأته البرجوازية.

٦ ـ البيان الشيوعي

المشكلة (أ) لماذا النضال من أجل الثورة الحتمية؟

لكن نظرية ماركس تواجه صعوبات واضطرابات خطيرة هنا ولم تستطع التغلب عليها مطلقًا. أليس من غير المنطقي أن يحرض ماركس البروليتاريا على القيام بثورة ضرورية وحتمية بحكم القوانين الجدلية للتاريخ؟ لماذا يتعين على الحزب الشيوعي إجبار البروليتاريا على القيام بثورة قادمة بالضرورة، ولا يمكن لأي قوة على وجه الأرض منعها؟ فلماذا النضال من أجل المحتوم؟

المشكلة (ب) حقيقة أم دعاية؟

هل ينظر إلى البيان الشيوعي على أنه حقيقة أم دعاية؟ هل المادية التاريخية عند ماركس نظرية صادقة واقعيًا في تفسيرها لما حدث في المجتمعات الإنسانية وفي التحول التاريخي؟ أم أنه دعاية لغاية سياسية، وهي، في هذه الحالة، استغلال لمشاعر الغضب والسخط لدى البروليتاريا في القيام بعمل ثوري للإطاحة بالنظام الرأسمالي؟ وإذا كان ماركس، في واقع الأمر، لا يقدم نظرية تاريخية ذات حقيقة واقعية، وإنما دعاية لتحريض البروليتاريا على القيام بعمل ثوري، فعندئذ يمكننا تفسير التناقض الغريب الذي وقع فيه ماركس حين استحث البروليتاريا على النضال من أجل ما سيحدث حتمًا نتيجة للقوانين الاقتصادية

الضرورية. فهل يمكن أن يكون هذا تفكير ماركس: أنه إذا كانت نظريته قادرة على إقناع البروليتاريا بأن الثورة ضد الرأسماليين أمر حتمي، وأن نجاحها مضمون طبقًا للقوانين الاقتصادية الضرورية للتاريخ، فسوف يعتقدون بصحة ذلك ويتصرفون بناء على هذا الاعتقاد، ويقومون بالثورة؟ فإذا ناضلت البروليتاريا من أجل الثورة، إيمانًا منها بأن دعاية ماركس القائلة بأن الثورة الناجحة أمر حتمي، فإن عملها هو الذي سيجعل الثورة حتمية.

وهذه هي وجهة نظر ماركس، التي يطلعنا عليها مرارًا وتكرارًا – وأوضح مثال على ذلك في كتابه «*أطروحات عن فيورباخ*» *Theses on Feuerbach* (١٨٤٥). ألم يقل في أطروحته الثانية:

> ٢. إن معرفة ما إذا كان للتفكير الإنساني حقيقة واقعية ليس قضية نظرية، بل هي قضية عملية؛ ففي النشاط العملي ينبغي على الإنسان أن يثبت الحقيقة...

وهذا يعني أن النظرية التي تتحدث عن المجتمع أو التاريخ تكون صحيحة وصادقة إذا كانت عملية، وليس لأنها تقدم تحليلاً واقعيًا أو مجربًا: فإذا كانت النظرية تقود الناس إلى الإيمان بها والعمل بموجبها، فهي صحيحة. والبراكسيس (أي الفعل أو التطبيق العملي) **Praxis** هو المصطلح الماركسي الذي يطلق على هذا المفهوم الخاص باستخدام النظرية لتحريك الجماهير، وكوسيلة لتغيير الأوضاع الاجتماعية.

ويطلق على وجهة النظر هذه المتعلقة بالحقيقة، البراجماتية الراديكالية أو الثورية. والبراجماتية *Pragmatism* هي نظرية عن حقيقة تقول بأن العبارة تكون صحيحة إذا كانت قابلة للتطبيق العملي من خلال الإتيان بتنبؤات مجربة ومثبتة. وعلى النقيض، فالبراجماتية الراديكالية هي وجهة النظر القائلة بأن أي عبارة يمكن أن تكون صادقة إذا كانت قابلة للتطبيق العملي من خلال تحقيق الأهداف المرجوة لأولئك الذين يؤمنون بها. وبالنسبة للبراجماتية، فالعبارة تكون صحيحة طالما كانت مجربة ومثبتة واقعيًا، في حين أن البراجماتية الراديكالية ترى أن المرء هو الذي يجعل العبارة صحيحة بتصديقه لها. وهذا

ما أوضحه ماركس في القضية الحادية عشرة والأخيرة من «*أطروحات عن فيورباخ*»:

> إن كل ما فعله الفلاسفة حتى الآن هو تفسير العالم بطرق مختلفة؛
> لكن المهم هو تغييره.

ولكن، كيف تغير العالم؟ يرى ماركس أن السبيل الأوحد لتغيير العالم هو تدمير أساسه الاقتصادي عن طريق إقناع جماعة مضطهدة بنظرية الثورة التي تناسب أوضاعهم القائمة وتحثهم على العمل الثوري.

وبذلك، تصبح نظرية ماركس عن التاريخ مجرد دعاية أو براجماتية راديكالية تنكر وجود أي حقيقة واقعية، وتزعم بأن أي عبارة تعتبر صحيحة إذا صدقها الناس وآمنوا بها وكانت قابلة للتطبيق العملي. لكن خطورة البراجماتية الثورية تكمن في أن النظرية الكاذبة، أي النظرية الدعائية أو المستغلة، التي تقوم على أساطير العدوان أو أوهام المجد الشخصي أو القدرة الكلية، قد تكون قابلة للتطبيق العملي بأن تحمل الناس على تصديقها والعمل على تحقيق غاية سياسية، قسرية شعوريًا. فهل نعتبر نظرية كتلك صحيحة؟ وما هو المدى الزمني ومدى جودة التطبيق العملي لمثل هذه النظريات عندما يعمل الناس بمقتضاها، وكم تكلف البشر من دماء ودمار، وما هي نتيجتها التي تحررهم من الأوهام والاعتقادات الخاطئة؟

المشكلة (ج) علم؟ أم فلسفة؟ أم أيديولوجيا؟

والسؤال الذي يطرح نفسه الآن هو: ما هو نوع التفكير الذي يمثله البيان الشيوعي؟ هل البيان علم؟ أم فلسفة؟ ومن الواضح أنه ليس علمًا – فاستخدام البيان للميتافيزيقا، والقوانين الجدلية الهيجلية، والدعوة إلى العمل الثوري تحول دون النظر إلى البيان الشيوعي على أنه بيان علمي. كما أنه ليس فلسفة بالمفهوم المعتاد للفلسفة، ذلك أننا إذا قارنّا البيان بمحاضرات هيجل عن فلسفة التاريخ، على سبيل المثال، نجد اختلافًا عميقًا؛ فالبيان لا يفسر أو يشرح التاريخ فحسب، لكنه يحث ويحرض على العمل؛ وهو دليل ثوري

للعمل من أجل المستقبل؛ ولا يخاطب البشر، بل يخاطب جماعة بعينها في المجتمع، وهي البروليتاريا الصناعية. ويربط البيان بين تفسيره للتاريخ، كتطور جدلي ضروري لطرق الإنتاج، والأفكار والقيم السياسية المحرضة علانية لصالح البروليتاريا.

ولكن، ألم يقع ماركس في شرك الأيديولوجية الذي نصبه هو نفسه - والذي استخدمه في إدانة جميع الأيديولوجيات السابقة؟ أليست نظريته أيديولوجية، ونسقًا للأفكار التي يمليها الصراع الطبقي في مرحلة تاريخية معينة، ونوعًا مشوهًا من الوعي يعكس مصالح البروليتاريا المضادة للبرجوازية؟ ألا يشبه أصحاب الأيديولوجيات الذين يروجون لمصالح جماعة أو طبقة اجتماعية محددة؟ وإذا كان البيان أيديولوجيًا بكل هذا الوضوح، ونسقًا للأفكار يتيح النظر إلى التاريخ بأكمله على أنه يعمل على تحقيق انتصار عظيم للطبقة العاملة على البرجوازية، ألا يجعلنا هذا نرتاب في بقية كتابات ماركس أيضًا؟ لقد علمنا ماركس نفسه التشكك الأيديولوجي في النظريات. وفيما يتعلق بموقف ماركس بهذا الشأن، فهو يعتقد بأن جميع الأفكار تكون أيديولوجية، ويحكمها الصراع الاجتماعي والفترة التاريخية، ولذا فهي تقدم صورة مشوهة ومزيفة للواقع الإنساني؛ لكنه يزعم أيضًا أن آراءه الخاصة، رغم خضوعها للصراع الاجتماعي والتاريخ، ليست أيديولوجية وأنها صحيحة وصادقة واقعيًا. ومع ذلك، فهو لم يوضح كيف يكون هذا ممكنًا.

ثورات ١٨٤٨

كتب ماركس *«البيان الشيوعي»* على عجل لعصبة الشيوعيين في لندن، والتي نشرته كدعاية - فيما يبدو - لحركة متضخمة تمهيدًا لقيام ثورة وشيكة. ومن المؤكد أن البيان قد بلور فكر ماركس بوضوح، حتى أن ماركس وإنجلز كتبا، بعد ربع قرن، قائلين: «إن المبادئ العامة المعروضة في الوثيقة صحيحة - إجمالاً - اليوم كما كانت دائمًا». ورغم أن البيان لم يسترع انتباه أحد تقريبًا عند نشره، فقد صدق إحساس ماركس وإنجلز بمجيء الثورة. وقبل أن يخرج البيان من المطبعة في فبراير ١٨٤٨، كانت ثورات ١٨٤٨ قد بدأت. وفي غضون بضعة أسابيع، كان ملك فرنسا قد أطيح به، وتفجرت ثورات ١٨٤٨ في البلدان، الواحد تلو الآخر؛ في سويسرا، وإيطاليا، وفرنسا، وألمانيا، والمجر.

لكن جميع هذه الثورات الواعدة، التي اتحدت فيها الطبقتان المتوسطة والعاملة، انتهت بالفشل والهزيمة قبل انتهاء عام ١٨٤٨. وفي غضون شهر من نشر البيان، وفي ٢ مارس ١٨٤٨، تلقى ماركس إنذارًا، موقعًا من ملك بلجيكا، بمغادرة البلاد خلال أربع وعشرين ساعة. وأعقب ذلك سلسلة يائسة من الأنشطة الثورية التي قام بها ماركس وملاحقته ونفيه، كما رأينا، مما دفعه للفرار هو وأسرته إلى لندن في عام ١٨٤٩. ورغم إخفاق ثورات ١٨٤٨، فقد زاد الشعور المرير بخيبة الأمل لدى ماركس من صلابته وقناعته بأن التحالف بين البروليتاريا والبرجوازية أمر محال، وأن الثورة الناجحة هي تلك التي ستقوم بها البروليتاريا، بقيادة الحزب الشيوعي في الوقت المناسب تاريخيًا، لإسقاط البرجوازية، وإنشاء ديكتاتورية تضمن للبروليتاريا الحفاظ على تفوقها و«القضاء على كافة المؤسسات القديمة».

ماركس: سنوات لندن

والآن، جاء دور سنوات المنفى الطويلة في لندن، حيث قضى ماركس أكثر من نصف عمره، من عام ١٨٤٩ وحتى وفاته في عام ١٨٨٣. وكانت السنوات الأولى في لندن الأسوأ على الإطلاق؛ فقد عاش ماركس، وجيني، وأبناؤهما في غرفتين أو ثلاث غرف في حي فقير، ومزدحم، ومتهدم من أحياء لندن. وحزن ماركس وجيني حزنًا شديدًا لوفاة ثلاثة من أبنائهما في الفترة ما بين عامي ١٨٥٠ و١٨٥٦. وكانوا يعيشون في بؤس وفقر مدقع، يلاحقهم الدائنون لعدم قيامهم بدفع الفواتير، وتعرضوا للطرد من مسكنهم أكثر من مرة لعدم دفع الإيجار. وهناك، كانت بداية الأمراض المزمنة التي لازمت ماركس وجيني، وتصف جيني تلك الفترة في وقت لاحق بأنها «سنوات الضيق الشديد، والحرمان والفاقة الشديدة المستمرة...والبؤس الحقيقي.» وفيما يلي وصف أحد الزوار لمنزل ماركس في دين ستريت:

> إن ماركس يقيم في واحد من أسوأ وأرخص الأحياء في لندن. ويعيش هو وأسرته في غرفتين. ولا توجد قطعة أثاث واحدة نظيفة أو لائقة

في أي من الغرفتين، كل شيء مكسور، وخرب، وممزق، والغبار الكثيف يعلو كل شيء... لكن كل هذه الأشياء لا تحرج ماركس أو زوجته على الإطلاق. ويستقبلانك بكل الود والترحاب...وسرعان ما يدور حديث ممتع وشيق.

وكان مصدر الدخل الرئيسي لماركس خلال تلك السنوات من المقالات الصحفية التي كان يكتبها كمراسل خارجي لجريدة *New York Daily Tribune* التي كانت تدفع لماركس جنيهين، أي ما يعادل عشرة دولارات، عن كل مقال ينشر. وكانت بقية الموارد المالية لعائلة ماركس من ميراث صغير ومن المساعدات المالية التي كان إنجلز وغيره من الأصدقاء يقدمونها لهم. وتحمل ماركس وأسرته ذلك الفقر المذل في لندن قرابة العشرين عامًا حتى جاء الفرج، عندما زاد دخل إنجلز من مصانع أسرته في مانشستر، فربط لهم راتبًا سنويًا أتاح لهم العيش في بحبوحة.

وفي لندن، وفي الخمسينيات من القرن التاسع عشر، وجد ماركس نفسه معزولاً وقليل الأصدقاء، ومبعد عن الجو المثير للقارة الأوروبية. وقد زادت شخصية ماركس العدوانية، والمتسلطة، والمتعالية من عزلته. ولم تكن إنجلترا بحالة تسمح بقيام أي عمل ثوري – وكانت حركتها الثورية الأخيرة، الميثاقية *Chartism* قد هزمت لتوها – وكانت تخطو خطواتها الأولى على طريق الانتعاش الاقتصادي، في ظل النمو الصناعي والتجاري السريع الذي سحب البساط من جميع الحركات الثورية. وقد استمر الانتعاش الاقتصادي، الذي بدأ في إنجلترا في الخمسينيات من القرن التاسع عشر، حتى نهاية القرن، أي بعد وفاة ماركس بعقدين من الزمن.

ومن المفارقات والإحباطات في حياة ماركس الثوري أنه عاش نصف حياته في عصر الرخاء الاقتصادي المتزايد والتحسن المستمر في المستوى المعيشي للطبقة العاملة. وشيئًا

فشيئًا، أدرك العمال الصناعيون النقابيون في إنجلترا أنهم يحصلون على أجور طيبة ويتمتعون بظروف عمل أفضل، مما أدى إلى انحسار جاذبية الدعاية الثورية.

ورغم ذلك، لم تنقطع صلات ماركس بعصبة الشيوعيين وببقية المبعدين الثوريين أمثاله. وكان يقضي أيامه في غرفة الاطلاع بالمتحف البريطاني، ومكتبة لندن العامة، حيث كان يعكف على القراءة والكتابة على نفس المكتب يوميًا، من التاسعة صباحًا حتى السابعة مساء، عندما يغلق المتحف أبوابه؛ ثم يعود إلى المنزل لمواصلة دراسته وكتاباته حتى وقت متأخر من الليل. وفي غرفة الاطلاع بالمتحف البريطاني، كتب ماركس جميع أعماله التالية، وأبرزها وأعظمها كتابه بعنوان *«رأس المال»*، والذي ظهر أول مجلد منه في عام ١٨٦٧، واستغرق تأليفه خمسة عشر عامًا. وهو الوحيد، من بين المجلدات الثلاثة لـ *«رأس المال»*، الذي أتمه ماركس حتى مرحلة النشر.

رأس المال

في *«رأس المال»*، وفي مسودة أولى له، بعنوان *«أسس نقد الاقتصاد السياسي»* Foundations (Grundrisse) of the Critique of Political Economy (١٨٥٧–١٨٥٨)، وعادة ما يطلق عليها «الأسس» Grundrisse، طور ماركس المفاهيم الاقتصادية التي أوجزها في «الأيديولوجية الألمانية» و«البيان الشيوعي»، وكساها لحمًا. ويقدم *«رأس المال»* الصورة الكاملة للماركسية الناضجة، والسيناريو العلمي لتاريخ العالم، وتحديدًا سيناريو اللحظة التاريخية الحالية كصراع طبقي ناتج عن تقسيم العمل، وتحركه القوانين الحديدية للجدل الاقتصادي.

فما العناصر الرئيسية التي يضيفها *«رأس المال»*؟ إضافة إلى إعطاء نظرة شاملة على الطريقة الرأسمالية للإنتاج بأكملها وتكوينها التاريخي، يقدم *«رأس المال»* تحليلاً منهجيًا للمفاهيم المعروفة لنظرية القيمة في العمل، وفائض القيمة، ونظرية الاستغلال، واستقطاب الطبقات. وهذه هي المفاهيم الاقتصادية للسيناريو العلمي لتاريخ العالم، وسوف نلقي نظرة سريعة عليها.

١ ـ الرأسمالية: تعريف

ما هي الرأسمالية؟ لقد طور ماركس، لكنه لم يغير، وجهة نظره الأساسية القائلة بأن الطريقة الرأسمالية للإنتاج هي تلك التي يملك ويتحكم فيها عدد قليل من البشر في القوى أو الوسائل الرئيسية للإنتاج كملكية خاصة لهم، ويستخدمون – كعمال – أولئك الذين لا يملكون أي شيء يبيعونه سوى قدرتهم على العمل.

٢ ـ نظرية القيمة في العمل

يقول ماركس بأن السلع التي ينتجها العمال لها قيمة مساوية لمقدار العمل المطلوب لإنتاجها. وهنا، يستعير ماركس من عالمي الاقتصاد الإنجليزيين، آدم سميث ودافيد ريكاردو، نظريتهما عن القيمة في العمل ومبدأهما عن أن قيمة أي شيء تتحدد عن طريق مقدار العمل اللازم لإنتاجه. وقد واجهت نظرية القيمة في العمل معارضة شديدة من قبل علماء الاقتصاد المحدثين الذين أشاروا، على سبيل المثال، إلى أن قيمة السلع تتحدد عن طريق العرض والطلب، وليس من خلال مقدار العمل الذي يلزم لإنتاجها؛ كما أن مقدار العمل لا يحدد قيمة السلعة، وإنما درجة المهارة في العمل المطلوب لإنتاجها. أضف إلى ذلك، أن ماركس تعمد استبعاد عمل الرأسمالي نفسه من تقدير قيمة السلعة.

٣ ـ فائض القيمة

يوجد ارتباط مباشر بين نظرية ماركس عن القيمة في العمل ومفهومه الأساسي عن فائض القيمة. وهذا هو المفهوم الذي يفسر كلاً من ربح الرأسمالي واستغلال العامل. ويعرّف ماركس فائض القيمة بأنه الفرق بين قيمة الأجر الذي يحصل عليه العامل وقيمة ما ينتجه. وهذا الفرق، أي الفرق بين ما يدفعه الرأسمالي للعامل كأجر والثمن الذي يستطيع الرأسمالي الحصول عليه من بيع منتج العامل، هو ربح الرأسمالي.

٤ ـ نظرية الاستغلال

هنا، نجد الحجة الأساسية في نظرية ماركس عن الاستغلال: فالطبقة العاملة تكون مجبرة على بيع قدرتها على العمل في السوق نظير المعدل السائد للأجور؛ ويستغل الرأسمالي العامل ببيع السلع التي ينتجها العامل مقابل مبلغ من المال يزيد على ما يدفعه للعامل كأجر. والرأسمالية نظام يقوم على الاستغلال، كما يقول ماركس، حيث يجني الرأسماليون الأرباح بأن يدفعوا للعمال المعدل السائد للأجور فحسب بدلاً من القيمة السوقية الكاملة للمنتجات التي ينتجها العمال. ومع ذلك، فقد تعرضت نظرية الاستغلال عند ماركس لانتقادات حادة. واستبعد ماركس من نظريته عن الاستغلال التكاليف التي يتحملها الرأسماليون لإنتاج السلع، والعلاقة بين هذه التكاليف وتكاليف العمل، والأجور التي يدفعها الرأسمالي. وبإقصاء جميع هذه العوامل وإنكار حقيقة عمل الرأسمالي، أمكن لماركس الإتيان بزعمه الغريب بأن فائض القيمة – الفرق بين الأجور والقيمة السوقية للسلع – استغلال.

٥ ـ المنافسة الرأسمالية وأزمات فرط الإنتاج

لكن ماركس يشير إلى عنصر آخر في الطريقة الرأسمالية للإنتاج. فالرأسماليون يدخلون في منافسة شرسة مع بعضهم البعض لبيع سلعهم، واستثمار رؤوس أموالهم في الآلات الجديدة لزيادة الإنتاج. لكن استثمار رأس المال في الآلات الجديدة التي تتصاعد تكلفتها يومًا بعد يوم يقلل من الربح الذي يحصل عليه الرأسمالي من فائض القيمة التي ينتجها عماله. كما أن جميع منافسي الرأسمالي يشترون الآلات الجديدة ويزيدون إنتاجهم من السلع أيضًا. والنتيجة هي إنتاج المزيد والمزيد من السلع وطرحها في السوق، ونقص الأرباح، وحدوث أزمة فرط إنتاج يضطر الرأسمالي معها إلى محاولة إنقاذ تجارته بتخفيض الأجور أو خفض الإنتاج، وأي منهما يعني الفقر والبطالة للبروليتاريا؛ ويؤدي تفاقم هذه الأوضاع إلى قيام الطبقة العاملة بالثورة. وهذا مثال آخر للتعارض بين قوى وعلاقات الإنتاج، الأمر الذي يؤدي إلى حدوث ثورة.

٦ ـ استقطاب الطبقات

وأخيرًا، يقدم *«رأس المال»* نظريته عن استقطاب المجتمع إلى طبقتين اقتصاديتين. ويعتقد ماركس بأن الطبقة الرأسمالية سوف يتقلص حجمها مع تزايد المنافسة الرأسمالية، ونجاح الرأسماليين في البيع بأسعار أقل من غيرهم، وشراء حصتهم كاملة أو إخراجهم من عالم التجارة. ولكن، في الوقت الذي يتناقص فيه حجم الطبقة الرأسمالية، تتزايد أعداد الطبقة العاملة سريعًا نظرًا لذوبان طبقات بأكملها في البروليتاريا: أصحاب المتاجر، والصناع المهرة، والفلاحين. وهذه الطبقات آخذة في الاختفاء، يقول ماركس، لعدم قدرة هؤلاء المنتجين الصغار على منافسة رأس المال، والإنتاج على نطاق واسع، والمشروعات التجارية الرأسمالية التي تدخل كل مجال من مجالات الإنتاج وتبيع منتجاتها بأسعار أقل من قيمة السلعة. ولم تقتصر الآثار المدمرة لمنافسة الرأسمالية على صغار البقالين، وتجار التجزئة، والحرفيين، وسحقهم وتحويلهم إلى قوة عاملة تابعة للبروليتاريا، بل امتدت أيضًا إلى صغار الفلاحين الذين لا يقدرون على شراء الآلات اللازمة للإنتاج الزراعي الذي يتيح لهم منافسة الزراعة الرأسمالية. وبذلك، يصبح المجتمع مكونًا من طبقتين رئيسيتين في النظام الرأسمالي؛ إحداهما تزداد ثراء بينما تزداد الأخرى فقرًا. وتحت وطأة الأزمات المتكررة، والبطالة، والفقر، والجوع، سوف تدرك طبقة البروليتاريا المتوسعة حقيقة موقفها، وتقوم بالثورة – وتفرض سيطرتها على الدولة، وتنتزع الملكية، وتتحكم في قوى الإنتاج.

العالم الشيوعي القادم

١ ـ المرحلة الأولى: ديكتاتورية البروليتاريا

وآن لنا أن نتساءل: ماذا بعد الثورة؟ وما هو شكل العالم الشيوعي مستقبلاً؟ وينبئنا ماركس بأن العالم الشيوعي المقبل سوف يأتي على مرحلتين. ويطلق ماركس على المرحلة الأولى ديكتاتورية البروليتاريا التي ستنشئ فيها البروليتاريا حكومة ذات سلطة

ديكتاتورية مطلقة لضمان التحول الناجح من الرأسمالية إلى الشيوعية. ورغم أن الدولة، في رأي ماركس، هي أداة للظلم الطبقي، فلابد للبروليتاريا نفسها أن تصبح طبقة حاكمة، تستخدم كافة وسائل الإكراه والقسر – الدولة، والجيش، والمحاكم، والشرطة – للتخلص من أي أثر باق للسلطة الرأسمالية. وكما يقول ماركس في البيان الشيوعي:

> وسوف تستخدم البروليتاريا سلطتها السياسية لتنتزع من البرجوازية تدريجيًا، رأس المال كله، وتركز كافة أدوات الإنتاج في أيدي الدولة، أي في أيدي البروليتاريا المنظمة كطبقة سائدة؛ وتزيد حجم القوى المنتجة بأقصى سرعة ممكنة. وفي البداية، لا يمكن حدوث ذلك بالطبع، إلا بالانتهاك الاستبدادي لحق الملكية...

وسوف تكون ديكتاتورية البروليتاريا مرحلة من الاشتراكية المادية «الفجة» التي تتركز على الملكية المادية واستمرار الطمع والهوس بالمال، كما هو الحال في المجتمع الرأسمالي. وسوف يتم الاستيلاء على كافة الملكيات الخاصة لدى الأفراد وتأميمها، وتحويلها إلى ملكية متساوية للجميع. ولن يتم إلغاء العمل – وبدلاً من ذلك، سيصبح كل شخص عاملاً وموظفًا تابعًا للدولة، مع تساوي الأجور. وسيظل الحسد القديم والغيرة البروليتارية تجاه البرجوازية ملحوظًا في الإصرار على عدم تقاضي أي شخص أجرًا أو امتلاكه نصيبًا أكبر من السلع من أي شخص آخر. ويكمن «الحسد العام» خلف المثل الأعلى للمساواة في الشيوعية الفجة. وسوف تضطر ديكتاتورية البروليتاريا إلى النزول بمستوى المعيشة للجميع إلى مستوى منخفض ومشترك، وتبرير هذا الفقر بأنه نكران للذات لصالح الثورة. ولن تفيد الشيوعية الفجة «عالم الثقافة والحضارة» وسوف تهبط إلى مستوى «البساطة والسذاجة غير الطبيعية» للفقراء الذين لا يقيمون وزنًا للثقافة لعدم معرفتهم بها. وفي هذه المرحلة من مراحل الشيوعية، تكون الدولة نفسها بمثابة الرأسمالي الأوحد والمقتدر الذي يعمل الجميع لحسابه ويدفع لهم بالتساوي، ويتحكم في حياتهم بالتساوي. ولكن، هل الشيوعية الفجة لديكتاتورية البروليتاريا هي المرحلة النهائية والأخيرة التي يمكن للشيوعية بلوغها؟

٢ ـ المرحلة الثانية: الشيوعية المطلقة

لقد كان ماركس مترددًا في تقديم تفاصيل محددة عن المرحلة الثانية للشيوعية. ففي هذا العالم القادم، سوف يتم التغلب على شرور وعيوب جميع المراحل الجدلية للتاريخ. وفي الشيوعية كاملة النمو، لن يكون الإنسان خاضعًا لسيطرة العالم المادي، لكنه سيرى فيه إنتاجه الخاص، ومن ثم يصبح المسيطر عليه. وسوف يتغلب الإنسان على اغترابه عن عمل يديه، ويرتبط بعالم الموضوعات المادية بأسره باعتباره نتاجًا للعمل الإنساني، وموضوعات إنسانية يستطيع تقدير قيمتها والتمتع بها دون الحاجة إلى حيازتها كملكية خاصة. وسوف يتحرر البشر من سيطرة الظروف الاقتصادية على حياتهم. وبدلاً من تخصيص أجر محدد للعمل الذي يتم أداؤه، سيكون مبدأ الشيوعية المطلقة هو: «من كل واحد حسب قدرته، ولكل واحد حسب حاجته». ويتحرر الإنسان من تقسيم العمل، والتنافس مع أخيه الإنسان، ذلك أنه في ظل الشيوعية:

> يقوم المجتمع بتنظيم الإنتاج العام، وبذلك يتيح لك عمل شيء واحد اليوم وشيء آخر غدًا، الصيد البدائي في الصباح، وصيد السمك بعد الظهيرة، وتربية الماشية في المساء، والنقد بعد العشاء، فقط لأنني أملك عقلاً، دون أن أصبح صيادًا بدائيًا أو صياد سمك أو راعيًا أو ناقدًا.

ولكن، كيف يمكن لهذه الحياة من النشاط الحر والتلقائي أن تتحقق في المجتمع الشيوعي الكبير، الصناعي، المتقدم؟ ونظرًا لأن هذا الأمر مستحيل، لم يجد ماركس ما يقوله ردًا على هذا السؤال. ومع ذلك، فالصورة التي يحاول تقديمها لنا واضحة – إنها تخيل لعالم مقبل، والوصول إلى عصر تاريخي يعيش فيه الإنسان في توافق وسلام مع نفسه، ومع غيره من البشر، ومع الطبيعة، وتتحرر حياته من الكدح والعمل الشاق، ومن الحاجة أو الهم، ويقضي أيامه في نشاط إبداعي مبهج. وتذكرنا رؤية ماركس للعالم الشيوعي مستقبلاً بالرؤية الهيجلية للتاريخ على أنه ثلاثية عظيمة، من القضية المطروحة

في الشيوعية البدائية الأصلية إلى نقيض هذه القضية في القرون الطويلة من الكد والتعب في ظل النظم الاقتصادية للملكية الخاصة لوسائل الإنتاج – الآسيوية، والكلاسيكية، والإقطاعية، والرأسمالية – والعودة في الأخير إلى مركب من القضية ونقيضها أو التأليف بينهما في الشيوعية الصناعية، المتقدمة، الجديدة. لكن ماركس يعبر أيضًا عن شيء ما أعمق من الفلسفة. وتذكرنا رؤيته (مثل رؤية هيجل) بالموضوعات الدينية التي تدور حول الفكرة اليهودية – المسيحية عن خروج الإنسان من الجنة، والسنوات الطويلة من العمل الشاق في المنفى، على أمل الرجوع إلى الجنة في عالم المستقبل. وتذكرنا وجهة نظره بكتاب دانيال ورمزيته للمعارك العظيمة التي خاضها القديسون ضد بعض الأباطرة الدنيويين الفاسدين. كما تذكرنا أيضًا بسفر رؤيا يوحنا في العهد الجديد، والذي يتحدث عن دمار عظيم يعقبه ظهور «سماء جديدة، وأرض جديدة»، وإنسان جديد بلا خطيئة في أورشليم (القدس) جديدة ومطهرة. وهنا، يتجاوز ماركس حدود الدعاية والأيديولوجية، وحدود الفلسفة والعلوم – للتعبير (دون التصريح) عن رؤيا ونبوءة دينية عن تحرر وتطهر البشرية. ومع ذلك، فمن المنطقي ألا يكون لماركس الناضج، الدنيوي، المادي، الملحد، أي حق في هذه الرؤى الدينية.

تقييم

ورغم التيارات الدينية والأخلاقية القوية والمثيرة في فكر ماركس، فقد تبين لنا خطأ نبوءاته بشأن الرأسمالية والشيوعية. وعلى عكس ما تنبأ به، فما زالت الرأسمالية قائمة حتى يومنا هذا. لقد استهان ماركس بقدرة الرأسمالية على إصلاح نفسها. واختفت الرأسمالية المفرطة بلا قيد في زمن ماركس؛ ومنذ ذلك الحين ضمت إليها الكثير من المطالب التي جاء بها البيان الشيوعي، وسارت باتجاه دولة الرفاهية. وفيما يتعلق بالشيوعية، فعلى عكس ما تنبأ به ماركس، لم يكن لها أي ظهور في الدول الرأسمالية المتقدمة بدرجة عالية، وذلك بسبب الصراع بين علاقات وقوى الإنتاج؛ ونشأت في الدول الإقطاعية المتخلفة كروسيا والصين. لكن أحدًا لا يستطيع إنكار إسهامات ماركس في الثقافة الفكرية والسياسية:

مفاهيمه عن الأسس الاقتصادية للمجتمع، والطبقات الاجتماعية، والأيديولوجية، والرأسمالية وثقافتها، وتأثير الظروف الاجتماعية، والاقتصادية، والتاريخية على الحياة الإنسانية والفكر الإنساني. ولابد لنا أن ننظر إلى ماركس على أنه أحد أبرز علماء الاقتصاد السياسي، ومؤسسي علم الاجتماع والتاريخ الفكري. وقد أحدث فكره تحولات في الثقافة الفكرية والواقع السياسي للقرن العشرين.

وقد توفي ماركس في عام ١٨٨٣. وفوق قبره، توجد رأس كبيرة منحوتة لكارل ماركس تطل على لندن، ومن ورائها عالم الشيوعية الماركسية الذي امتد من روسيا إلى الصين، والهند الصينية، وأفريقيا، وأمريكا اللاتينية. فما هو تأثير الماركسية؟ إنه تأثير أيديولوجية تدافع عن المظلومين والمضطهدين، وتفسر تاريخ العالم على أنه استغلال اقتصادي، وتدعو إلى التحرر عن طريق ثورة مدمرة والاستيلاء على عالم الظالمين، المستبدين وثرواتهم، وبعدها ينال البشر جميعًا خلاصهم ويعودون إلى الجنة. لقد كانت بحق شبحًا انتاب أوروبا، وآسيا، وأفريقيا، وأمريكا اللاتينية. شبحًا انتاب العالم أجمع.

للمزيد من القراءة

الجزء الخامس: ماركس

أعمال ماركس: النصوص المجمعة:

Marx and Engels: Basic Writings on Politics and Philosophy. Edited by Lewis S. Feuer. Garden City, New York: Doubleday-Anchor Books, 1959. Adapted text for television series.

Karl Marx: Selected Writings in Sociology and Social Philosophy. Edited by T. Bottomore and M. Rubel. Hammondsworth: Penguin, 1965.

Karl Marx: Early Writings. Edited by T. Bottomore. N. Y.: McGraw Hill, 1964.

Marx-Engels Reader. Edited by Robert Tucker. New York: W. W. Norton, 1972, 1978.

Writings of the Young Marx on Philosophy and Society. Edited by Lloyd D. Easton and Kurt H. Guddat. Garden City, New York: Doubleday-Anchor Books, 1967.

Karl Marx: Selected Writings. Edited by Daniel McLellan. Oxford: Oxford University Press, 1977.

دراسات نقدية:

Avineri, Shlomo. The Social and Political Thought of Karl Marx. Cambridge: Cambridge University Press, 1968.

Berlin, Isaiah. Karl Marx: His Life and Work. London: Oxford University Press, 1929.

Blumenberg, Werner. Karl Marx: An Illustrated Biography. Translated by Douglas Scott. London: New Left Books, 1972.

Brazill, William J. The Young Hegelians. New Haven: Yale University Press, 1970.

Dupré, Louis. The Philosophical Foundations of Marxism. New York: Harcourt, Brace and World, 1966.

Hook, Sidney. From Hegel to Marx, 2nd ed. Ann Arbor: Michigan University Press, 1962 (1950).

Kolakowski, Leszek. Main Currents of Marxism: Its Rise, Growth and Dissolution. 3 vols. London: Oxford University Press, 1978.

Leff, Gordon. The Tyranny of Concepts: A Critique of Marxism. London: Merlin Press, 1961.

Lichtheim, George. Marxism, An Historical and Critical Study. New York: Frederick A. Praeger, 2nd ed., 1965 (1961).

Marcus, Steven. Engels, Manchester and the Working Class. New York, 1971.

Marcuse, Herbert. Reason and Revolution: Hegel and the Rise of Social Theory. Boston: Beacon Press, 1960 (1941).

Mayer, Gustav. Friedrich Engels: A Biography. New York: Knopf, 1936.

McLellan, David. The Young Hegelians and Karl Marx. New York: F. A. Praeger, 1969.

McLellan, David. Karl Marx: His Life and Thought. New York: Harper and Row, 1973.

McMurty, John M. The Structure of Marx›s World View. Princeton: Princeton University Press, 1978.

Plamenatz, John. German Marxism and Russian Communism. New York: Harper and Row, 1965 (1954).

Rotenstreich, N. Basic Problems of Marx›s Philosophy. Indianapolis: Indiana University Press, 1965.

Rubel, M. and Mamale, M. Marx Without Myth: A Chronological Study of His Life and Works. New York: Harper and Row, 1975.

Seigel, Jerrold. Marx›s Fate: The Shape of a Life. Princeton: Princeton University Press, 1978.

Tucker, Robert C. Philosophy and Myth in Karl Marx. New York: Cambridge University Press, 1961.

Tucker, Robert C. The Marxian Revolutionary Idea. New York: W. W. Norton, 1969.

الجزء السادس
سارتر

(٢٤)

وجودي عبث

رواد الوجودية

ما معنى الوجودية؟ تدور موضوعاتها الأولى حول الإنسان الفرد كذات واعية، والإحساس بفقدان المعنى، وعبثية الحياة، وعدمية الوجود الإنساني، والقلق والاكتئاب الذي يملأ الحياة الإنسانية.

سورين كيركجارد

يغلب القلق على أعمال سورين كيركجارد **S. Kierkegaard** (١٨١٣-١٨٥٥)، وهو أحد رواد الفلسفة الوجودية، وقد عاش حياته القصيرة في الدنمارك في النصف الأول من القرن التاسع عشر. ويقول كيركجارد:

> «كلما تحسست الوجود، لم أجد شيئًا. أين أنا؟ ما هذا الشيء المسمى بالكون؟ من الذي أوجدني في هذا العالم، ويتركني الآن هاهنا وحيدًا؟ من أنا؟ كيف أتيت إلى العالم؟ ولماذا لم يستشرني أحد؟

ويرى كيركجارد أن خلو الحياة من المعنى هو ما يملأ نفس الإنسان بالقلق واليأس، والإحساس بالعجز والاكتئاب الشديد. وقبل وفاته بعام واحد، لخص كيركجارد معاناة الإنسان من المهد إلى اللحد بقوله:

> استمع إلى صراخ... الأم ساعة الوضع، وانظر إلى صراع الإنسان مع الموت، وهو يلفظ أنفاسه الأخيرة، ثم أخبرني: هل من يبدأ هكذا، وينتهي هكذا، يكون قد خلق للسعادة؟

والإنسان لم يخلق للراحة والسعادة، كما يخبرنا كيركجارد، لكننا ننشد السعادة للهروب من القلق والاكتئاب الناتج عن الشعور باليأس. ولكن، لا مهرب – مهما جعلنا حياتنا ممتعة ومريحة لتجنب الحقيقة. وهذه الحقيقة، بالنسبة لكيركجارد، هي أننا نعيش في قلق ويأس. وهذا هو حال البشر جميعًا. فنحن نعاني من القلق حتى عندما لا يوجد شيء نخشاه أو يستدعي القلق. والسبب في ذلك، كما يقول كيركجارد، هو أن قلقنا ليس موضوعيًا على الإطلاق، بل هو قلق ذاتي – إنه الخوف من العدم.

وفي أحد أعماله الأولى، *«إما/أو: شذرة حياة»* Either / Or: A Fragment of Life (١٨٤٣)، يروي كيركجارد قصة شاب عادي منغمس في الملذات، ورغم حصوله على كافة المتع الحسية والجمالية، فقد ظل الاكتئاب ملازمًا له. لكنه يستجمع قواه، ويقرر التخلي عن حياة اللذة من أجل حياة الواجب والمسؤولية. وينجح الشاب في عمله، ويكون صداقات، وسرعان ما يتزوج وتصبح له أسرة، ومركز اجتماعي مرموق. لكن الاكتئاب القديم يعاوده وقد أصبح «أشد من أي وقت مضى».

لقد نجح هذا الشاب في حياته العامة، كما يقول كيركجارد، لكنه غريب عن نفسه. ولا يعرف أن السبيل الوحيد للخلاص من اليأس هو الإغراق الشديد في اليأس، والزهد في كل شيء، وعدم الارتباط بالأسرة أو الأصدقاء أو المجتمع، والتخلي عن العقل وكافة المبادئ الأخلاقية، والإعراض عن الحقيقة العلمية والفلسفية. فعندما تفقد كل هذه الأشياء ولا يبقى منها شيء على الإطلاق، ستكون في أزمة شاملة وعلى حافة الهاوية، وسيكون لديك الاستعداد للإيمان بالله واللجوء إليه. ويرى كيركجارد أن الإيمان المطلق بالله هو السبيل الوحيد للتغلب على عدم معقولية حياتنا؛ والتخلص من الشعور بالقلق، واليأس، والوحدة في العالم الحديث.

فريدريك نيتشه

وبالنسبة لفريدريك؟ نيتشه Friedrich Nietzsche (١٨٤٤-١٩٠٠)، الذي ينظر إليه عادة، ومعه كيركجارد، على أنهما من رواد الوجودية، فالحل الديني عند كيركجارد لمشكلة عدم معقولية الحياة الحديثة غير مقبول تمامًا. ويرجع السبب في ذلك بداية إلى أنه يصور الإنسان الفرد على أنه ضعيف، وعاجز، وجبان. ويجرد الشخص الفرد من جميع القدرات الإنسانية، ولذا فإن فقدانك الكامل للإيمان بنفسك — في غياهب اليأس — يدفعك للإيمان المطلق بالله لحل مشكلاتك الحياتية.

لكن نيتشه يرفض الحل الديني الذي جاء به كيركجارد لسبب أهم. ويمكن أن نعتبر كيركجارد بطلاً للمسيحية الأرثوذكسية في الماضي، ذلك أنه يحاول حل مشكلات الإنسان في العصر الحديث عن طريق إدارة عقارب الساعة إلى الوراء، والعودة إلى الحكم الاستبدادي المسيحي الذي يفرض تسليم النفس بالكلية لله. لكن هذا مستحيل الآن، كما يقول نيتشه، لأن الله قد مات. وربما تكون فكرة موت الإله هي أبرز إسهامات نيتشه في الفلسفة. وفي كتابه *«الحكمة المبهجة» The Joyful Wisdom* (١٨٨٢)، يقدم نيتشه القصة المذهلة لرجل مجنون أشعل مصباحًا في صباح يوم مشرق، وانطلق إلى السوق باحثًا عن الله، ثم أعلن للجمهور الساخر أن الله قد مات.

> لقد قتلناه — أنتم وأنا! نحن جميعًا قتلناه...إلى أين نسير الآن؟...
> ألسنا تائهين الآن وسط عدم لا نهائي؟ ألا يتنفس الفضاء الخاوي
> في وجوهنا؟ ألم يصبح أكثر برودة؟ ألا يجيء الليل باستمرار، أكثر
> ظلمة وحلكة؟

ولا يعني نيتشه بفكرة موت الإله أن الله، الذي عرف بأنه كائن أبدي، يمكن أن يموت؛ ومن المؤكد أن القول بذلك غير منطقي على الإطلاق. وقد ضرب لنا مفهوم «الواحد الذي لا يتغير» عند بارمنيدس مثلاً بأن ذلك الذي يكون أبديًا لا يولد (يأتي إلى

الوجود) ولا يموت (يخرج من الوجود). لكن نيتشه يعني بموت الإله موت إيماننا بالله، بعد أن تعرض ذلك الإيمان للكثير من الإيذاء والتجريح على أيدي الفلاسفة التجريبيين بزعامة دافيد هيوم وخلفائه.

وإذا كنا قد فقدنا إيماننا بالله، ألا يعني ذلك أننا فقدنا الأساس الذي تقوم عليه جميع حقائقنا وأخلاقنا؟ ألم يضطر ديكارت، العقلاني المستقل، لأن يلجأ إلى الله لضمان الوضوح والتميز لأفكاره، ومن ثم جعله أساس كل حقيقة؟ وقد اشتهر نيتشه بزعمه أن أزمة العالم الحديث هي أننا عندما فقدنا إيماننا بالله، فقدنا أساس الحقيقة والقيمة لدينا. ورغم أن الإنسان قد فقد إيمانه بالله، كما يقول نيتشه، فسوف يمكنه ذلك من التخلي عن اعتماده – كالطفل – على الله. ولابد للبشر أن يجدوا في أنفسهم الشجاعة كي يصبحوا آلهة في عالم ليس له إله. والحضارة الآن بحاجة ماسة إلى تطوير نوع جديد من البشر، ويقصد بذلك الإنسان الأعلى (السوبرمان)، يتمتع بالقوة، والقدرة على التحمل، والشجاعة، ويكون مستقلاً فكريًا وأخلاقيًا، ويكسر الألواح الحجرية التي نقشت عليها القوانين الأخلاقية اليهودية – المسيحية القديمة، تلك القوانين التي تنكر حق الإنسان في الحياة وما زالت تستعبد الجماهير. ولن تكون للإنسان الأعلى أي أخلاق سوى تلك التي تثبت وتدافع عن حق البشر في الحياة: بأن يكونوا أقوياء، ومبدعين، وفرحين، وأحرارًا.

وهكذا، ينصحنا كيركجارد بأن نغرق في اليأس حتى نصل إلى الإيمان بالله؛ وينصحنا نيتشه بأن نصبح آلهة، وأناسًا خارقين أولي بأس وقوة، ومستقلين. ويخبرنا نيتشه بسبب رفضه لفلسفة اليأس بأنه: يخشى أن تقضي عليه. ويرى نيتشه أن الفلسفات مجرد مباريات فكرية؛ ولها آثار نفسية، وقادرة على الارتقاء بحياة الإنسان، وإكسابه القوة أو إضعافه وتدميره. ويقول نيتشه إنه وضع فلسفة للإنسان الأعلى القوي، والمقبل على الحياة:

> من منطلق إرادتي أن أكون بصحة جيدة، ورغبتي في أن أعيش...فقد
> منعني حفظ الذات من تطبيق فلسفة البؤس وتثبيط الهمة.

تأثير كيركجارد ونيتشه على الوجودية في القرن العشرين

ترى، كيف مهدت فلسفتا كيركجارد ونيتشه المتباينتان الطريق في القرن التاسع عشر للفلسفة الوجودية في القرن العشرين؟ لقد اعتقد كيركجارد ونيتشه، مثلما كان ماركس يعتقد في أواسط القرن التاسع عشر، بأن العالم الغربي على وشك التعرض لأزمة. ووجه ثلاثتهم – ماركس وكيركجارد ونيتشه – فلسفاتهم إلى الأزمة القادمة، وقدموا تحليلاً لمشكلات عصرهم وما ينبغي القيام به حيالها.

ورفض كيركجارد ونيتشه أي تشخيص للأزمة يتناول المشكلة على أنها مشكلة جماعية أو مشكلة طبقات اجتماعية متصارعة، كما فعل ماركس، أو مشكلة دول أممية في حالة صراع، كما فعل هيجل. ومن وجهة نظر كيركجارد ونيتشه، والوجوديين من بعدهما، فإن أزمة العالم الحديث هي مشكلة تتعلق بالفرد، والنفس الإنسانية. والوعي بالذات الإنسانية هو مفتاح التشخيص والعلاج لمشكلات العصر الحديث. وتؤكد الوجودية على أنه في الفلسفات، كفلسفتي هيجل وماركس، المعنية بالجماعات والمؤسسات الاجتماعية والنظام الاجتماعي، تختفي النفس الإنسانية للفرد وتذوب في هذه الجمعيات الاجتماعية.

وقد مهد كيركجارد ونيتشه الطريق للوجودية برفضهما – كما ستفعل الوجودية فيما بعد – لجميع الفلسفات السابقة التي لم تبد أي اهتمام بالتفلسف حول وجود الإنسان الفرد، وتأثير الفلسفة على وعيه.

وأخيرًا، نجد اهتمامًا مشتركًا بين كيركجارد ونيتشه بعلم النفس، والحالات الذهنية، وبخاصة حالات العصاب والذهان لدى الفرد. وككل الوجوديين الذين أتوا من بعدهما، يمكن وصفهما بأنهما فيلسوفان ذوا توجه سيكولوجي، ذلك أنهما مفسران بارعان لسيكولوجية الذات الإنسانية التي تقع في بؤرة اهتماماتهما.

التكوين الاجتماعي للوجودية

نشأت الوجودية في القرن العشرين داخل ألمانيا وفرنسا، ولم تكن نتيجة مباشرة لأي ظروف أو أسباب محددة، بل كرد فعل لانهيار الكثير من الأنظمة في العالم الغربي. وأدى قيام الحرب العالمية الأولى إلى هدم الاعتقاد بالتقدم المستمر للحضارة نحو الحقيقة والحرية والسلام والرخاء، الذي جاء به عصر التنوير وظل قائمًا حتى نشوب تلك الحرب. كما صاحب قيام الحرب العالمية الأولى، انهيار توازن القوى بين الدول الكبرى. وقبل أن تضع الحرب أوزارها، انهارت الإمبراطورية الروسية، وسرعان ما بدأ التفكك والانهيار يدب في أوصال الإمبراطورية البريطانية، ومن بعدها الإمبراطوريات الفرنسية، والبلجيكية، والألمانية.

وقضت الثورة الشيوعية التي قامت في روسيا في عام ١٩١٧ على الثقة في الاستقرار السياسي، والاطمئنان إلى انتهاء العصر الثوري. وساد الاعتقاد بأن النظم الاقتصادية أخذت تتهاوى مع انتقال الكساد العظيم – في أواخر العشرينيات وفي الثلاثينيات من القرن التاسع عشر – من أوروبا إلى الولايات المتحدة، مما أثار الشكوك حول مصداقية علم الاقتصاد الكلاسيكي وبقاء الرأسمالية. وبدأت العلوم نفسها في التسليم بيقين مزاعمها. وراحت الفلسفات، جميع أنواعها، تتهاوى الواحدة تلو الأخرى. وأصبح المجال الفلسفي نهبًا للتقدم والتحقيق العلمي. وتعرضت الفلسفة للهجوم المتواصل من جانب التجريبيين والنزعة العلمية المتزايدة في القرن العشرين. وكانت هناك اتهامات متصاعدة للفلسفات بالنسبية التاريخية أو العمل كأيديولوجيات لتحقيق مصالح جماعية خاصة.

ومع ضعف أو انهيار الكثير من النظم والهياكل السلطوية الخارجية – الاقتصادية، والسياسية، والفكرية – بدأت هذه النظم تفقد مظهرها الشرعي، وسرعان ما أصبحت القيود التي تفرضها على الفرد لا تطاق. وبإنكاره لشرعية السلطة الخارجية للحكومة، والنظام الاقتصادي، والعالم العلمي والفكري، لم يبق أمام الإنسان الفرد سوى الانسحاب

إلى السلطة الداخلية للذات. وهذا هو المنطق الذي استند إليه الوجوديون في تحولهم إلى الذات الإنسانية باعتبارها المركز الحقيقي للفلسفة والمرجع التشريعي الأوحد.

وفي ثورتها ضد النظم والهياكل السياسية والفكرية القائمة، سلكت الوجودية نفس الطريق الذي سلكته الرومانسية الألمانية في القرن التاسع عشر، وذلك بتركيز الفلسفة على الروح الإنسانية والذات الواعية، باعتبارهما السلطة الشرعية الوحيدة منذ أكثر من مائة عام. وكما رأينا، فقد استخدم الرومانسيون التحول الكانطي في الفلسفة للاحتماء في الذات من أغلال السلطة السياسية الألمانية، والقيود الفكرية للتنوير العلمي التي كانوا يمقتونها.

الوجودية: وجهة النظر الفلسفية التي تعطي الأسبقية للوجود على الماهية

ما إذن الوجودية؟ يوجد الآن تعريف مقبول على نطاق واسع للوجودية، وهو القائل بأنها وجهة نظر فلسفية تعطي الوجود الأسبقية على الماهية. ويقصد بالأسبقية أو الأولوية هنا المغزى أو الأهمية لوجودي كذات واعية، وليس لأي ماهية تنسب إليّ أو أي تعريف لي أو أي تفسير لي من الناحية العلمية أو الفلسفية أو الدينية أو السياسية. وتؤكد الوجودية على المغزى النهائي وأسبقية وجودي كنقطة مضيئة للوعي بذاتي وبالموضوعات التي أعيها، ووجودي ككائن واعٍ في مواجهة كافة المحاولات لتعريفي أو جعلي ماهية أفلاطونية أو جوهرًا ذهنيًا ديكارتيًا أو ناقلاً هيجليًا لروح ثقافتي أو آلية عصبية علمية. وفي الوقت الذي أعطى فيه المذهب العقلي الكلاسيكي والحديث للماهيات العقلية أو الأفكار البديهية الأسبقية على الأشياء الفردية – التي تكتسب حقيقتها أو معناها من خلال الماهية أو الفكرة – تقول الوجودية بأسبقية الوجود الفردي. وفي حين أن المذهب العقلي يزعم بإمكانية معرفة الفرد عن طريق الماهية أو التصور، تنكر الوجودية إمكانية فهم الوجود الفردي عن طريق التصور أو الماهية أو أي نسق تصوري.

والماهوية Essentialism هي الاسم الذي يطلقه الوجوديون أحيانًا على طريقة التفكير التي تعارض الوجودية، بإعطاء الأسبقية للماهية على الوجود. ويمكن تعريف الماهوية بأنها طريقة التفكير التي يكون فيها الوجود الفردي تابعًا لتصور أو ماهية أو نسق يقدم تعريفًا أو تفسيرًا له. وينظر إلى المذهب العقلي والترتيب المنهجي في تاريخ الفلسفة، والنزعة الكمية في العلوم، والتجريد في النظريات الاجتماعية والسياسية على أنها الأشكال السائدة للماهوية في العالم المعاصر.

وعلى النقيض، تزعم الوجودية بأن الإنسان، في وجوده المادي الواقعي ككائن واعٍ، تعرض للإهمال من جانب الفلسفة، والعلوم، والمؤسسات السياسية، والدين. ويعلو صوت الوجودية، في عالمنا المعاصر، في الكثير من مجالات الحياة المدنية، والفنون، والتعلم، داعيًا ومناشدًا الفنانين، والعلماء، والفلاسفة، والسياسيين، ورجال الدين، والمدراء، وأطباء الصحة البدنية والعقلية أن يهتموا بالإدراك الحسي وإحساسات الذات الإنسانية، في مقابل الطرق القياسية المتبعة في تلك المجالات لوضع التحليلات والتنبؤات، وبرمجة البشر كما لو كانوا أشياء غير واعية. وبذلك، يمكن اعتبار الوجودية النصير والمدافع عن الروح الإنسانية ضد جور واضطهاد المجتمع الكبير، والعلوم، والفلسفة، والسياسة، والدين المنظم. ويتركز اهتمام الوجودية على الوجود الإنساني فحسب: فليس لها أي فلسفة خاصة بالطبيعة أو العلوم أو التاريخ؛ فهي فلسفة الوجود الإنساني الواقعي، وفلسفة الإنسان كموجود واعٍ.

التعامل مع الإنسان كوجود واعٍ

ولكن، كيف نتعامل مع الوجود الإنساني المادي؟ وإذا حاولت اكتشاف الوجود الإنساني عن طريق المدركات الحسية، والملاحظة التجريبية، فسوف يتبين لك أن هذا فخ؛ نظرًا لأن المدركات الحسية لا تقودك إلى الذات الواعية، بل تقودك إلى التجريبية، والملاحظة الخارجية، وجمع البيانات، والتجريب. وسوف يتضح لك أيضًا أن محاولة التعامل مع

الوجود الواعي العيني بواسطة العقل فخ آخر: فطريق العقل يقودك إلى العقلانية، والماهية، والتعريفات، والحجج المنطقية. وهذا هو الشرك الفلسفي القديم.

فما هو السبيل إذن إلى الوجود العيني الواعي؟ ويمكنك أن تسلك طريق الأزمة أو المشاركة. والأزمة هي حادث مفاجئ يحول دون قيامك بأنشطتك الروتينية في حياتك. وعند وقوع الأزمة، تفقد قدرتك على الإتيان بردود أفعالك أو استجاباتك اليومية المعتادة، وترجع إلى نفسك، كما يحدث عندما تجد نفسك وسط ظلام دامس في تايمز سكوير Times Square في نيويورك سيتي New York City – أو داخل غرفة نومك المعتمة تمامًا عندما تستيقظ ليلاً وتشعر بأن هناك شخصًا ما يقف بالقرب من فراشك. في لحظات الأزمة كتلك، تدرك وجودك العيني الواعي بوضوح مفاجئ ومؤلم للغاية. والطريق الآخر للتوصل إلى وجود الذات الواعية يكون من خلال المشاركة، واكتشاف الذات الذي يحدث عند التوحد مع جماعة ما. ويمكن لاكتشاف الذات أن يصاحب الوحدة الدينية الانجذابية، كما يحدث في بعض الطقوس الدينية لعيد الفصح، أو الوحدة السياسية الانجذابية كما حدث في مسيرة الحقوق المدنية إلى سيلما Selma، ألاباما Alabama، أو المسيرة إلى البنتاجون Pentagon.

ولكن، كيف يمكنك التعبير عن اكتشاف الذات في تجربة الأزمة أو المشاركة؟ ومن بين الطرق الفعالة للقيام بذلك، وصف الأزمة أو المشاركة كما خبرتها – وهذا ما دفع الوجوديين لاستخدام قدرة الأدب الإبداعي في التعبير والوصف، وأدى إلى إنتاج عدد كبير من القصص القصيرة، والروايات، والمسرحيات، والتراجم، والسير الذاتية الوجودية. والطريقة الأخرى تكون بالتفلسف أو وضع النظريات، بعيدًا عن المفاهيم أو التصورات أو الأفكار الفلسفية المتوارثة، بشأن الموضوعات الجديدة والغريبة كالغثيان، والقلق، والعدم، والمصداقية.

موضوعات الوجودية

ونتحول الآن إلى موضوعات الوجودية، تلك الموضوعات التي يمكن القول بأنها تميز طريقة تفكير أولئك الذين يطلقون على أنفسهم الوجوديين. (١) بداية، توجد وجهة

النظر الوجودية الأساسية التي ذكرناها سابقًا، والقائلة بأن الوجود سابق على الماهية existence precedes essence. فالإنسان موجود واع، وليس شيئًا يمكن التنبؤ به أو استغلاله؛ وهو موجود كذات واعية، ولا يخضع لأي تعريف أو ماهية أو تعميم أو نسق. والوجودية تقول بأنني لست أي شيء آخر سوى وجودي العيني الواعي.

(٢) والموضوع الثاني للوجودية هو القلق أو الشعور بالقلق، وهو الخوف أو الفزع غير الموجه نحو أي موضوع محدد، والخوف من عدمية الوجود الإنساني. وهذا الموضوع قديم كقدم كيركجارد في الوجودية؛ إنه الزعم بأن القلق هو الحالة العامة الكامنة والمفسدة لوجود الإنسان. وتتفق الوجودية مع بعض التيارات الفكرية في اليهودية والمسيحية التي تنظر إلى الحياة الإنسانية على أنها حياة معاناة، وخطيئة، وآثام، وقلق. وهذه الصورة القاتمة لحياة البشر هي ما يجعل الوجوديين يرفضون أفكارًا مثل السعادة، والتفاؤل التنويري، والإحساس بالرفاهية، والصفاء والسكينة عند الرواقيين؛ نظرًا لأن كل هذا لا يمكن أن يعكس سوى فهم سطحي للحياة أو طريقة ساذجة وحمقاء لإنكار اليأس والجانب المأساوي في حياة الإنسان.

(٣) وموضوع الوجودية الثالث هو العبثية أو اللا معقولية. فمن المسلم به، كما يقول الفيلسوف الوجودي، أنني لست سوى وجودي العيني الخاص، لكن هذا الوجود عبث؛ فالوجود الإنساني يستعصي على التفسير وعبثي. وكل منا يوجد هنا ببساطة، وقد أُلقي به في هذا الزمان والمكان – ولكن، لماذا الآن؟ ولماذا هنا؟ يتساءل كيركجارد. وإذا لم يكن هناك أي مبرر أو ارتباط ضروري لوجودي، فحياتي إذن حقيقة عارضة وعبثية. ويعبر بليز باسكال Blaise Pascal (١٦٢٣-١٦٦٢)، وهو رياضي وفيلسوف فرنسي معاصر لديكارت، وكان أحد رواد الوجودية الأوائل، عن هذه العبثية بقوله:

> حينما أمعن النظر في قصر حياتي الغارقة في امتداد الأزل، وحينما أتأمل حيز جسمي المحدد الغارق في الفضاء اللا متناهي، ذلك الفضاء الذي أجهله ويجهلني، أحس بالذعر والدهشة لوجودي هاهنا وليس هناك، ولماذا الآن وليس آنذاك.

(٤) والموضوع الرابع الذي تتناوله الوجودية هو العدم *nothingness*. فإذا لم تكن هناك أي ماهيات تعطي تعريفًا لي، وإذا كنت أرفض – من منطلق إيماني بالوجودية – جميع الفلسفات، والعلوم، والنظريات السياسية، والأديان العاجزة عن إعطاء صورة حقيقية لوجودي كذات واعية وتحاول فرض تركيبة وجودية محددة عليّ وعلى عالمي؛ فلن يكون هناك أي شيء ينظم عالمي. وهذا هو رأي كيركجارد. وأكون بذلك قد جردت نفسي من كافة التركيبات غير المقبولة للمعرفة، والقيم الأخلاقية، والعلاقات الإنسانية. فأنا لست سوى وجودي العيني، لكن وجودي عدم. وها أنا ذا أدقق النظر في الفراغ والخواء من حولي، بينما أراوح مكاني على حافة الهاوية، وقد تملكني القلق، والخوف، والفزع في صحوي ومنامي.

(٥) ويرتبط موضوع العدم بموضوع الموت في الفلسفة الوجودية؛ فالموت هو العدم النهائي الذي يحوم فوق رأسي في كل لحظة من لحظات حياتي. ويملؤني القلق في الأوقات التي أسمح فيها لنفسي بأن تعي ذلك. وفي تلك الحظات، يقول مارتن هيدجر **Martin Heidegger** (١٨٨٩–١٩٧٦)، وهو الأكثر تأثيرًا على الفلاسفة الوجوديين الألمان، يبدو وجودي كله وكأنما ينساب نحو لا شيء أو نحو العدم. ويحاول الإنسان، غير الواعي، الهروب من حقيقة الموت. لكن هيدجر يقول بأن الموت هو أصدق لحظة في حياة الإنسان وأهمها، ولابد له من مواجهتها بمفرده. فإذا قبلت الموت في حياتك، وسلمت بحقيقته، وواجهته بقوة وشجاعة، فسوف تتحرر من قلق الموت وتفاهة الحياة – وساعتها فقط، سوف تصبح أنت نفسك. وهنا، يخرج علينا الفيلسوف الوجودي الفرنسي جان بول سارتر برأي مخالف تمامًا، ويتساءل: ما هو الموت؟ الموت هو اللا وجود الكلي. والموت عبث، تمامًا مثل الميلاد. والموت لا يعدو كونه محوًا لوجودي كذات واعية. والموت ليس سوى شاهد آخر على عبثية الوجود الإنساني.

(٦) والاغتراب هو الموضوع السادس الذي يميز الوجودية. وكان هيجل أول من طرح موضوع الاغتراب للبحث والمناقشة في العالم الحديث. فالمطلق مغترب عن ذاته؛ نظرًا لأنه لا وجود له إلا في تطور الروح المتناهية في العصر التاريخي. لكن الروح المتناهية تحيا هي

الأخرى مغتربة عن وعيها الحقيقي بحريتها الخاصة التي تتحصل عليها ببطء من خلال الجدل التاريخي. وهناك أيضًا ظاهرة الاغتراب في المجتمع: اغتراب البشر من الأفراد الذين يتبعون رغباتهم الخاصة في الاغتراب عن العمل المؤسسي الفعلي في مجتمعهم، والتي يتحكم فيها دهاء العقل. ومع اغترابهم عن النظام الاجتماعي، فهم لا يعرفون أن رغباتهم هي التي تحدد النظام وتتحدد عن طريق النظام. وهناك اغتراب أولئك العاجزين عن التوافق مع مؤسسات مجتمعهم، والذين يجدون مجتمعهم فارغًا وبلا معنى. ويوجد لدى هيجل أيضًا الاغتراب الذي ينشأ في المجتمع المدني بين الطبقة الصغيرة من الأغنياء والطبقة الكبيرة الساخطة من العمال الفقراء. لكن الاغتراب الأشد وطأة في فكر هيجل هو الاغتراب بين وعي الإنسان وموضوعاته، حين أدرك اختلاف الموضوع، وسعى بطرق شتى للتغلب على اغترابه بالسيطرة عليه واسترجاعه.

ولا تفوتنا هنا فكرة الاغتراب الاقتصادي عند ماركس في شبابه: فالعامل يشعر بالاغتراب عن نفسه، وعن نتاج عمله، وعن المجتمع العابد للمال، وعن كافة المؤسسات الاجتماعية – الأسرية، والأخلاقية، والقانونية، والحكومية – التي تجبره على خدمة المال / الإله، وتحول بينه وبين إدراك إمكاناته وقدراته الإبداعية الإنسانية. وتجدّ الماركسية الناضجة في تقسيم العمل تعبيرًا عن الاغتراب.

ترى، كيف يستخدم الوجوديون مفهوم الاغتراب؟ يقولون إن كل شيء آخر، عدا ذاتي الواعية، غريب عني. ويرون أننا محاصرون بعالم من الأشياء الغامضة والتي لا نستطيع فهمها. كما تسببت العلوم في اغترابنا عن الطبيعة بمفاهيمها، وقوانينها، ونظرياتها، وتقنياتها عالية التخصص والتي يغلب عليها الطابع الرياضي، ويصعب فهمها على غير المتخصصين والأشخاص العاديين؛ وقد أدت الثورة الصناعية إلى اغتراب العامل عن منتج عمله، وجعلت منه عنصرًا آليًا في منظومة الإنتاج، كما علمنا ماركس.

كما أننا مغتربون، كما يقول الوجوديون، عن المؤسسات البشرية – الحكومات البيروقراطية، والأحزاب السياسية، والشركات التجارية العملاقة، والمؤسسات الدينية الوطنية. فنحن، كأفراد، لا نشعر بأننا جزء منها ولا نستطيع فهم طبيعة عملها وأنشطتها.

إننا نعيش في غربة عن مؤسساتنا الاجتماعية. ويضيف الوجوديون أننا نعيش في عزلة عن التاريخ، ولم نعد نحس بأن لنا جذورًا في الماضي أو نرى أنفسنا نتحرك باتجاه المستقبل. ونتيجة لذلك، فنحن لا ننتمي إلى الماضي أو الحاضر أو المستقبل.

وأخيرًا، وربما يكون الأكثر إيلامًا، فالوجوديون يشيرون إلى أن جميع علاقاتنا الإنسانية على المستوى الشخصي قد سممها الشعور بالاغتراب عن «الآخر»؛ فالاغتراب والعداء ينشأ داخل الأسرة بين الأبوين والأبناء. ويؤثر الاغتراب على جميع العلاقات الاجتماعية وعلاقات العمل، والأشد من ذلك أن الاغتراب يسيطر على علاقة الحب.

هذه هي الموضوعات التي تطرحها الوجودية المعاصرة. ولكن، لابد لنا أن نتساءل: إذا كانت هذه هي الحالة الإنسانية، وإذا كانت هذه صورة حقيقية للعالم من حولنا، فكيف يمكن للذات الإنسانية أن تواصل العيش فيه؟ ألا يوجد مخرج من هذا القلق، واليأس، والعدم، والعبثية، والاغتراب، والوقوف على حافة الهاوية؟ ألا يوجد فيلسوف وجودي يمكنه أن يخبرنا بكيفية العيش في مثل هذا العالم العبثي البائس؟ ألا توجد فلسفة أخلاقية وجودية تنبئنا بما هو خير، وما يمكن أن نقول عنه أنه صواب أو خطأ في عالم كهذا بلا معنى؟ وللرد على هذه التساؤلات، ننتقل إلى باريس ووجودية جان بول سارتر في الفصل التالي.

(٢٥)

الغثيان

الكلمات: السنوات الأولى من حياة سارتر

كرهت طفولتي و كل شيء بقي منها.

جان بول سارتر

« الكلمات » (Les Mots) *The Words*، ١٩٦٤

هذه هي العبارة الأكثر قسوة ومرارة للفيلسوف الوجودي الفرنسي جان بول سارتر Jean–Paul Sartre في سيرته الذاتية بعنوان «الكلمات»، والتي كتبها عندما كان في الخمسينيات من عمره، وتصف حياته حتى بلوغه الثانية عشرة في عام ١٩١٧. وهي هجوم لاذع وعدواني من جانب سارتر على أبويه، وجديه، والمجتمع البرجوازي الذي ولد وولدوا فيه. ويعبر سارتر عن استهجانه واستيائه من خلال وجهة نظره كفيلسوف وجودي، واستنادًا إلى موقفه الماركسي الأحدث عهدًا. ومن غير المؤكد ما إذا كان قد سبق لأي مفكر أو فنان كتابة وصف عدائي كهذا عن طفولته.

فكيف كانت طفولة أعظم فلاسفة الوجودية في القرن العشرين؟ ولد سارتر في باريس في عام ١٩٠٥. وكان والده ضابطًا بالبحرية الفرنسية، وقد أصيب بداء معوي بينما كان يعمل في الهند الصينية، وتوفي عندما كان عمر جان بول خمسة عشر شهرًا فقط. ويقول

سارتر عن أمه، آن ماري، إنها لما كانت «بلا مال أو صنعة»، فقد اضطرت إلى العودة ومعها طفلها إلى منزل أبويها، تشارلز ولويز (جيليمين) شفايتزر.

وترجع أصول عائلة شفايتزر إلى ألزاس Alsace، التي كانت جزءًا من ألمانيا في ذلك الوقت. وكان الأخ الأصغر لابن تشارلز شفايتزر اللاهوتي البروتستانتي الشهير والمبشر الطبي إلى أفريقيا، ألبرت شفايتزر. وقد تربى جان بول في منزل يسيطر عليه جده، تشارلز شفايتزر، وكان معلم لغة، ومؤلف كتاب مدرسي باللغة الألمانية يدرَّس في جميع المدارس الثانوية الفرنسية. ورغم أن تشارلز شفايتزر كان يستعد للتقاعد، فقد عاد إلى التدريس لإعالة آن ماري وولدها، وبالمقابل أصبحت آن ماري ربة منزل – دون أجر – لأبويها، وكانوا يعاملونها معاملة الأطفال، وكان لزامًا عليها الامتثال لتعليماتهما ورغباتهما. وكتب سارتر في سيرته الذاتية يقول:

> لم يمنع عنها مصروفها الشخصي، لكنهم ببساطة كانوا ينسون إعطاءها هذا المصروف. وعندما كانت صديقاتها القديمات، ومعظمهن كن متزوجات، يدعونها إلى العشاء، كان عليها أن تطلب الإذن مقدمـًا، وأن تعد بأنها ستعود قبل العاشرة...وأخذت الدعوات تقل.

وكعادة الصبية الصغار، فقد قطع ابن آن ماري على نفسه عهدًا أن يتزوجها عندما يكبر ويخلصها من حياة العبودية الشاقة التي كانت تعيشها. لكن الأهم من ذلك، أن سارتر – كطفل صغير – كان يرى في معاملة جديه لأمه صورة من صور الاستغلال الذي تمارسه الطبقة البرجوازية، والنفاق الذي تخفي وراءه استغلالها وأنانيتها بمعسول الكلام والعبارات الرنانة عن المبادئ الليبرالية.

وتنتقد سيرة سارتر الذاتية البرجوازيين، والادعاءات الكاذبة لتشارلز شفايتزر Charles Schweitzer. وكان تشارلز رجلاً طويل القامة، وسيمًا، ذا لحية، ويصفه سارتر بأنه: «يشبه الإله الأب كثيرًا، حتى أنه غالبًا ما كان ينجذب إليه». ورغم أنه كان يحكم البيت عن طريق القيام بدور الأب الرباني الصارم، فسرعان ما أخذ تشارلز شفايتزر في

تكريس وقته كاملاً لحفيده، وهو ما جعله يحبسه بالمنزل حتى بلغ سن العاشرة، وكان يوفر له المعلمين الخصوصيين، بعيدًا عن المستويات المتدنية للتعليم والطلاب الأقل موهبة في المدارس العامة. وهنا، يكتشف سارتر مجددًا النفاق البرجوازي؛ فقد كانت نوايا الجد النبيلة، الطنانة من وراء معاملة الولد الصغير كطفل عبقري – يستحق تعليمًا خاصًا أعلى وأرقى مستوى – تخفي دوافعَ غاية في الأنانية: ذلك أن وجود حفيده الصغير، بما أوتي من نضج عقلي مبكر، في بيته كان سببًا في زهوه، ويخفف من حدة خوفه من الموت. وبذلك، يتضح أن إبقاء جان بول سارتر بالمنزل مدة خمس سنوات، بعد السن المعتادة للالتحاق بالمدرسة، وتلقيه تعليمًا فقيرًا على أيدي معلمين خصوصيين غير نظاميين، ومنعه من الاختلاط بأقرانه من الأطفال في مثل سنه، وسجنه في شقة بالطابق العلوي في ١ شارع لو جوف بالحي اللاتيني في باريس، كان بدافع الأنانية المتسترة خلف المثل الأعلى البرجوازي للتعليم الراقي. ويخبرنا سارتر بأن جديه لم يهتما بصحته البدنية، حتى أنهما لم يلحظا أو يطلبا المساعدة الطبية لعلاجه من ورم بعينه اليمنى، مما جعلها تبدو كما لو كانت مصابة بالحول، وانتهى الأمر بفقدانه القدرة على الإبصار بها. وكان هذا مثالاً آخر لرياء الطبقة البرجوازية، وزعمها الكاذب بالاهتمام بشئون الغير كستار تخفي وراءه لا مبالاة وأنانية حقيقية.

ومع ذلك، كانت هناك ميزة عظيمة وحيدة في الإبقاء عليه حبيسًا في مبنى ضخم مؤلف من ستة طوابق في شارع لو جوف. فقد عاش الصبي الصغير في عالم من الكتب، تلك الكتب التي ضاق بها مكتب جده ومكتبة جدته والتي كانت أمه آن ماري تقرأ له القصص منها. «بدأت حياتي»، يقول سارتر، «كما سأنهيها دون شك: وسط الكتب». وشكلت كلمات هذه الكتب العالم الذي كان يتوق لامتلاكه والتعامل معه، وعندما بلغ الثالثة من عمره كانت فرحته غامرة بأن علم نفسه القراءة. واستجابة لتملق جده، أصبح الولد الصغير وحشًا صغيرًا، وبرع في أداء دور الطفل المعجزة، وسرعان ما راح يخطو خطوته التالية، حيث بدأ في كتابة مؤلفاته الخاصة.

وكان تشارلز شفايتزر هو من أعلن الكلمات التي حسمت مصير سارتر، ومهنته طوال حياته، ومشروعه الأصلي الذي وهبه كل حياته – مشروع الكتابة. ويسترجع سارتر في «الكلمات» تلك المناسبة التي تحدث فيها جده بجدية تامة، و«رجل لرجل» إلى الصبي ابن السبع سنوات، الجالس في حجره، قائلاً له: «من المفهوم بالطبع أن الولد سيصبح كاتبًا»، وأنه من الواجب تنبيهه إلى أن الأدب لا يملأ معدة إنسان. وفي تلك اللحظة، وبعد سماعه هذه الكلمات، اتخذ سارتر قراره وحدد اختياره الأصلي للعمل الذي سيمتهنه مستقبلاً. وكما سنرى، فالتحليل النفسي الوجودي عند سارتر يزعم بأن حادثًا مشابهًا يحدث في تطور جميع الأشخاص – تلك اللحظة التي يختار فيها الطفل الصغير المشروع الأصلي الذي سيوجه بقية حياته.

لكن تشارلز شفايتزر ليس له فضل في اختيار سارتر لمهنته أو مشروع حياته ككاتب. وبدلاً من ذلك، نجد سارتر يستنكر تأليه الكلمات والخيال المبدع للفرد المنعزل، وهو ما نشّأه جده عليه، ويزدري وجهة النظر التي اكتسبها من جده والقائلة بأن الأدب يمكن أن يحقق خلاص الإنسان. وفي نهاية «الكلمات»، يقول سارتر إنه استطاع أخيرًا تحطيم ذلك الوهم. فهو يرى الأدب الآن «بلا شيء أو بلا أحد». وليس هناك ما يبرر وجود الأدب سوى كونه مرآة تصور لنا أنفسنا. ويقول بأن عمله بالكتابة كان ضربًا من الدجل، حيث يتظاهر الفنان البرجوازي المتكلف بأنه إله، ومنقذ البشرية من بؤسها وشقائها:

> دجال حتى النخاع ومخدوع، كنت أكتب فرحًا عن حالة من الحزن والتعاسة.

وعلى مدى السنوات العشر الأخيرة، كتب سارتر يقول: «كنت رجلاً اعتاد الاستيقاظ من نومه، وقد شفي من جنون طويل، حلو ومر في آن واحد». ولقد استيقظ أخيرًا على دور شرعي، وهو دور مفكر ماركسي مشتغل بالسياسة، وملتزم بالعمل الجماعي. لكن الدجل القديم والخداع طويل الأمد كان قد تغلغل في شخصية سارتر، حتى صار داء لا شفاء منه. «ما زلت أكتب»، يقول سارتر، «وما عساي أن أفعل؟»

وتلقى سارتر تعليمه المتأخر في عدد من المدارس الراقية في فرنسا، وكان في مقدمتها مدرسة المعلمين العليا التي كانت تعمل بتدريب أساتذة المدارس والجامعات. وبعد تخرج سارتر، جاءت الامتحانات التنافسية لاختيار معلمي الفلسفة بالمدارس الكبرى، ولم يتمكن سارتر من اجتيازها في محاولته الأولى، لكنه أحرز المركز الأول في محاولته الثانية، وحصلت سيمون دي بوفوار Simone de Beauvoir على المركز الثاني. والتقيا قبل امتحاناتهما، في ربيع عام ١٩٢٩، بوقت قصير، وجمع بينهما الحب، والصداقة، والعمل المشترك في الفلسفة والسياسة منذ ذلك الحين، وعلى مدى ما يزيد عن خمسين عامًا حتى وفاة سارتر – وظلا رافضين تمامًا لفكرة «الزواج البرجوازي»، ولم يتزوجا قط. وتعد سيمون دي بوفوار بحق من أهم مؤسسي الفلسفة الوجودية والفكر السياسي الفرنسي – وهي مؤلفة قصص قصيرة وروايات ودراسات مهمة عن المرأة *(الجنس الثاني The Second Sex)*، وعن الشيخوخة *(مجيء الشيخوخة The Coming of Age)*؛ والعديد من المقالات الفلسفية. ومعظم ما نعرفه عن تطور سارتر الفكري مصدره سيرتها الذاتية.

وبدأ كلاهما بالعمل في تدريس الفلسفة – سارتر بمدينة الهافر الشمالية، ودي بوفوار بمارسيليا على البحر الأبيض المتوسط. وفي عامي ١٩٣٣ و١٩٣٤، ترك سارتر مهنة التدريس التي كان يعتبرها سجنًا له ولطلابه، وحصل على منحة دراسية إلى المعهد الفرنسي في برلين، وذلك قبل أن يصبح هتلر مستشارًا لألمانيا ببضعة أشهر. ولم يكن لدى سارتر أو دي بوفوار أي معرفة بالسياسة أو اهتمام بها في ذلك الوقت. وكان كلاهما معارضًا متحمسًا للعالم البرجوازي، وكانا عازمين على هدمه عن طريق الأدب وليس السياسة.

وخلال ذلك العام الذي شهد قيام الحكم الشمولي النازي في ألمانيا، كان سارتر يعيش في برلين كطالب ساذج وبلا وعي سياسي، لكنه أقام علاقاته الفلسفية بالتيارات الوجودية والفينومينولوجية للفلسفة التي كانت آخذة في التطور في ألمانيا آنذاك، قبل قيام الحرب العالمية الثانية. والتحمت هذه الفلسفات الألمانية المعاصرة بالموروثات الفلسفية الأقدم لتصبح مصدر إلهام لجان بول سارتر وفلسفته.

مصادر سارتر

كان سارتر يحلم بإنشاء فلسفة جادة تكون دليلاً هاديًا للحياة في العالم المعاصر، عن طريق تفسير طبيعة العالم والتعبير عن الحالة الإنسانية، وما يعنيه العيش كإنسان. فأي من الفلاسفة السابقين يلجأ إليه طلبًا للعون، ومن منهم يعرض عنه؟ لم يتبع سارتر أيًا من الفلاسفة التجريبيين؛ نظرًا لأن المذهب التجريبي يقصر المعرفة على الإدراك الحسي، وينكر قدرة الفلسفة على أن تكون مرشدًا للحياة الإنسانية. كما رفض سارتر الاستدلال العقلي الديكارتي، ذلك أنه، كتفكير منطقي تصوري، لا يستطيع تفسير العالم أو التعبير عن كيفية العيش كإنسان.

فمن هم الفلاسفة الذين استعان بهم سارتر؟ ومن هم الفلاسفة الذين ينظر إليهم على أنهم مصادر هامة لسارتر في تاريخ الفلسفة، والذين استمدت منهم فلسفته ثراءها؟ لقد تأثر سارتر بداية بفلسفة ديكارت، أول وأعظم الفلاسفة الفرنسيين في العصر الحديث. وكان تأثير ديكارت على سارتر واضحًا جليًا – من خلال الذاتية الفلسفية للكوجيتو؛ وإصرار ديكارت على أن الفلسفة تبدأ باليقين المطلق لوعي الإنسان بذاته كموجود مفكر.

وكان المصدر الثاني، الذي اعتمد عليه سارتر في بناء فلسفته، الفلسفات الجديدة المثيرة لإدموند هوسرل Edmund Husserl (١٨٥٩– ١٩٣٨) ومارتن هيدجر (١٨٨٩– ١٩٧٦)، وقد درس سارتر أعمالهما بعناية شديدة خلال العام الذي قضاه بالمعهد الفرنسي في برلين. وكان إدموند هوسرل أستاذًا للفلسفة بجامعة فريبورج الألمانية في الفترة من عام ١٩١٦ حتى ١٩٢٩، وهو عالم رياضيات وفيزيائي في الأصل. ومثلما فعل ديكارت، الذي كان عالم رياضيات وفيزيائيًا أيضًا، حاول هوسرل أن يحقق للفلسفة يقينية الرياضيات. ويشير هوسرل إلى الشبه بينه وبين ديكارت بأن كليهما يسعى إلى إيجاد اليقين الفلسفي، وكليهما اكتشفه في الكوجيتو، «أنا أفكر، إذن أنا موجود». لكن هوسرل ينكر إثبات الكوجيتو الديكارتي ليقينية وجود جوهر مفكر، وإنما يقينية الوعي فقط. وعلاوة على ذلك، يقول هوسرل، فالوعي دائمًا ما يكون وعيًا بشيء ما، ويكون قصديًا وموجهًا نحو موضوع

ما. وبذلك، فالأساس الذي تقوم عليه المعرفة ليس يقينية الجوهر المفكر — عند ديكارت — المفارق للموضوعات في العالم، والذي يكون وجوده وطبيعته موضع شك. والأساس عند هوسرل هو الوعي وموضوعاته القصدية؛ فالوعي غير مفارق للعالم، بل هو مرتبط به من خلال القصدية. ويكتفي سارتر بهذه العناصر من فلسفة هوسرل المعقدة والصورية: إنكار الجوهر المفكر عند ديكارت؛ والنظر إلى الوعي على أنه قصدي، الوعي بشيء ما غير ذاته التي تقصد ذلك الشيء، وتشير إليه؛ ومن ثم مفهوم أو فكرة ارتباط الوعي بالعالم من خلال قصديته.

ومن بين المصادر الرئيسية لسارتر، فلسفة الوجودي الألماني، مارتن هيدجر، الذي كان أكثر طلاب هوسرل نبوغًا، ومساعده وخليفته في الأستاذية بجامعة فريبورج University of Freiburg. وخلال عامي ١٩٣٣ و١٩٣٤، وبينما كان سارتر عاكفًا على دراسة هوسرل وهيدجر في برلين، كان هوسرل يتعرض للملاحقات والمضايقات النازية المذلة والمهينة لكونه يهوديًا؛ في الوقت الذي رفع فيها النازيون هيدجر إلى مرتبة موجه اشتراكي وطني لجامعة فريبورج، مما جعله يمجد المغزى الفلسفي للحركة النازية لبعض الوقت، ويتنكر لفلسفة هوسرل. وقد أخذ سارتر عن هيدجر مفاهيم الوجود الواعي في العالم؛ والتمايز الأساسي بين عالم الوجود الواعي وعالم الأشياء؛ ومفهوم الوجود العبثي؛ والقلق؛ والعدم؛ والفرق بين الوجود الحقيقي وغير الحقيقي؛ والتمايز بين الوجود الواقعي والوجود المتعالي أو المفارق؛ وفكرة أو مفهوم أن الإنسان يصنع نفسه بنفسه بامتلاكه مشروعات للمستقبل.

وإضافة إلى استخدام الذاتية عند ديكارت، وتحليل الوعي عند هوسرل، والمفاهيم والموضوعات الوجودية عند هيدجر، فقد وجد سارتر أيضًا موادًا فلسفية قيمة لدى الفيلسوفين الجدليين، هيجل وماركس (اللذين «أعيد اكتشافهما» في فرنسا، في الثلاثينيات والأربعينيات من القرن العشرين)، ولدى رائدي الوجودية العظيمين، كيركجارد ونيتشه. وعن هيجل، أخذ سارتر التمايز بين الموضوع كما هو «في ذاته» والموضوع «لذاته»؛ وكذلك مفاهيم الصراع حتى الموت والحاجة إلى الاعتراف والتقدير؛ والعلاقة بين السيد والعبد؛ والوعي غير السعيد؛ والاغتراب. كما أخذ سارتر عن هيجل المفهوم الجدلي للوجود والعدم،

ومبدأ السلب أو النفي (ولكن دون تأليف أو تركيب). واعترف سارتر في عام ١٩٦٠ بدمجه لفلسفته الوجودية بأسرها، بعد إدخاله بعض التعديلات عليها، في الماركسية. وتبع سارتر كيركجارد في التأكيد على الوجود الواعي للفرد، وليس الماهية الهيجلية؛ والتمايز بين الخوف الموضوعي والقلق الوجودي. وأخذ سارتر عن نيتشه فكرة موت الإله. ونظرًا لكونها مستوحاة من التيارات التاريخية القوية في فكر القارة الأوروبية، فهذه المفاهيم والموضوعات، رغم تقاربها، تظل قابلة للتمييز في كتابات سارتر. وتكمن أصالة سارتر في إعادة تفسيره، وتنقيحه، وتشكيله لهذه المواد لتصبح محورًا للوجودية الفرنسية، في صورة أبحاث فلسفية، وروايات، ومسرحيات، ومقالات أدبية وسياسية.

الغثيان

وكانت رواية سارتر، بعنوان «*الكآبة*» *Melancholia*، إحدى الثمار الأولى لتأملاته الفلسفية، لكن ناشريه غيروا عنوانها إلى «*الغثيان*» *Nausea*. فلماذا رواية؟ والجواب أن سارتر سيجد طريقه نحو فلسفة وجودية تستخدم الأدب – كالروايات والمسرحيات والقصص القصيرة – لفهم الوجود الإنساني الواقعي والحالة الإنسانية والحياة التي نعيشها، وتمييزها عن الطبقة الخارجية للماهيات التي تستخدمها الفلسفة والعلوم واللاهوت، لإخفاء سبب وجودي ككائن واع وتشويهه وتحريفه. وكما تقول سيمون دي بوفوار، فإن الفيلسوف الذي يجعل الذاتية، والوجود الإنساني العيني، ركيزة لوجهة نظره، لابد له أن يصبح أديبًا، وذلك لنقل الحالة الإنسانية بكامل حقيقتها الواقعية. وتضيف قائلة: «الرواية هي الوحيدة التي تتيح للكاتب استحضار التدفق الأصلي للوجود». وقد أمضى سارتر في تأليف رواية «*الغثيان*» حوالي عشر سنوات، منذ أن كان في مدرسة المعلمين العليا.

وعندما نشرت «*الغثيان*» في فرنسا، في عام ١٩٣٨، حققت نجاحًا عظيمًا. وفي السنوات التالية، أصبحت الشخصية الرئيسية في هذه الرواية، أنطوان روكنتان **Antoine Roquentin**، شخصية معروفة ومألوفة في الثقافة الغربية، حتى صار جزءًا معترفًا به

وأساسيًا في الأدب الغربي، شأنه في ذلك شأن الشخصيات الأدبية الأخرى مثل ***هاملت Hamlet*** و***ليدي مكبث Lady Macbeth*** لشكسبير Shakespeare، أو ***أوليفر تويست Oliver Twist*** و***دافيد كوبرفيلد David Copperfield*** لديكنز Dickens، أو ***بلوم ومولي Bloom and Molly*** لجيمس جويس James Joyce، أو ***جريجور سامسا Gregor Samsa*** لكافكا Kafka وشخصياته التي تبدأ أسماؤها بحرف الـ «ك». وتوجد إشارات إلى حزن روكنتان العميق وسوداويته، ووجوده الواقعي، وكآبته، وغثيانه، وقلقه في مجالات علم النفس، والأدب، والفلسفة، ومتى كان وعي الإنسان الحديث موضع بحث ودراسة.

فمن هو روكنتان، وكيف جعلت منه رواية سارتر الفلسفية شخصية حقيقية ولها من الواقعية ما جعلها تعيش بيننا خارج الرواية نفسها؟ وما هي الحالات المزاجية وأفكار هذه الشخصية الخيالية، وكيف أصبحت أداة للتعبير عن الحالات المزاجية والأفكار التي تميز الحياة الإنسانية المعاصرة؟

وتتجلى براعة سارتر وذكاؤه في تقديمه لرواية ***«الغثيان»*** على أنها يوميات روكنتان (بطل الرواية)، وسرده الخاص لحياته اليومية، التي خطها لنفسه فقط، وبذلك فهي تعبير مباشر وصادق عن ذاتية واحد من البشر، ووجوده المادي الآني. وتدور أحداث الرواية في مدينة ذات ميناء في فرنسا وتحمل اسم «بوفيل». ومن الواضح أنها وصف لميناء لو هافر الحقيقي، الميناء الرئيسي في فرنسا، والمدينة التجارية القبيحة التي عاش سارتر في فنادقها الرخيصة، بالقرب من محطة السكك الحديدية، عندما كان يعمل مدرسًا للفلسفة هناك.

وروكنتان يشبه سارتر من عدة أوجه: فعمره قريب من الثلاثين، ومنحدر من أسرة متوسطة، ويعيش على دخل ضئيل من إرث صغير، وهو مفكر وكاتب. لكن روكنتان طويل القامة وليس قصيرًا كسارتر، وذو شعر أحمر، وليست له أي روابط أسرية أو وظيفة أو أصدقاء. ورغم أسفاره الكثيرة ومغامراته العديدة، فهو يشعر بالضجر والملل. لكنه رجل حر، ويستطيع أن يفعل ما يريد، وقد حضر إلى «بوفيل» Bouville بحثًا عن مراجع في أرشيف مكتبة المدينة تساعده في كتابة سيرة حياة «ماركيز دو روليبون» Marquis de Rollebon، وهو مغامر ودبلوماسي من القرن الثامن عشر.

لكننا ندرك من الصفحة الأولى لليوميات أن هناك شيئًا ما خطأ، ذلك أنها تشير إلى ثمة تغير قد حدث له، وسرعان ما نكتشف أن الهدف من تدوين هذه اليوميات هو تحديد طبيعة هذا التغير وما يعنيه بالنسبة لحياته. «إن أفضل شيء»، يقول روكنتان في يومياته، «هو تدوين الأحداث من يوم لآخر». والأهم من ذلك كله، يقول: «أنني لابد أن أذكر كيف أرى هذه المنضدة، وهذا الشارع، والناس، وكيس التبغ؛ لأن هذه هي الأشياء التي تغيرت». وبهذه الكلمات، ينقلنا سارتر إلى سيكولوجية عقل يعي أنه سينزلق بعيدًا عن حالاته المعتادة، ويدرك أن عالمه بدأ يتخذ مظهرًا جديدًا وغريبًا، لكنه على اتصال كاف بالواقع دون الحاجة إلى ملاحظة حالاته الذهنية الخاصة، وتدوين سرد يومي للتغيرات التي تطرأ على مدركاته الحسية وأفكاره.

فمتى بدأ كل هذا؟ يذكر روكنتان أنه في يوم السبت، كان هناك بعض الأطفال يلعبون على حافة الماء، وكان يرغب مثلهم في «إلقاء حصاة في البحر». لكني، عندما التقطت حصاة، يقول روكنتان، «رأيت شيئًا ما جعلني أشعر بالقرف». لقد وجد نفسه وجهًا لوجه مع الوجود المجرد العاري للحجر، وغلبه الشعور بالغثيان. ومنذ ذلك الحين، وهو يعيش في كآبة، وغثيان، وإحساس بالدوار، والقلق المتزايد يومًا بعد يوم. وأصبح الغثيان ملازمًا له، حتى في المقهى المحلي الذي كان بمثابة الملاذ الآمن له بفضل إضاءته الجيدة وامتلائه بالناس. لكن الأمر اختلف الآن، يقول روكنتان، فالغثيان ليس بداخلي – بل أنا الذي أصبحت بداخله.

الوجود والماهية: العبثية والغثيان

وبمرور الأيام، يكتشف روكنتان أنه لا وجود لأي نظام عقلاني في الوجود، والأشياء ليس لها أي ماهيات. وليست هناك أي قوانين ثابتة للطبيعة ترتبط من خلالها الأشياء بعضها ببعض في الكون. والعقلانية، والعلوم، والقوانين جميعها من صنعنا نحن؛ ولا علاقة لها بالوجود المجرد الذي تسميه. والوجود لا غاية، ولا معنى، ولا شكل له،

وعارض. «الأشياء منفصلة عن أسمائها»، يقول روكنتان، وعندما نواجهها في وجودها المجرد، تكون مقززة ومخيفة، ومثيرة للغثيان.

ونرى روكنتان راكبًا ترامًا في بوفيل. «هذا الشيء الذي أجلس، وأتكئ عليه، يسمى مقعدًا». ويقول:

> صنعوه بغرض أن يجلس عليه الناس، وأتوا بالجلد والزنبركات والقماش، وشرعوا في العمل بفكرة صناعة مقعد، وعندما انتهوا، كان ذلك ما صنعوه.

ثم يضيف قائلاً:

> وأتمتم: إنه مقعد... ولكن الكلمة التي تبقى على شفتي: إنها تأبى أن تذهب لتضع ذاتها في إطار الشيء.

وفي هذا التخيل المؤلم، المفزع للمقعد المترف ذي اللون الأحمر في الترام، يكتشف روكنتان أن الأشياء، في وجودها الفعلي، لا علاقة لها بالأسماء التي نطلقها عليها، وأنه لا توجد أي صلة بين وجود الأشياء والماهيات التي ننسبها إليها. وهذا الشيء الذي يجلس عليه – هل هو مقعد ترام؟ هل هذا اسمه الذي يدل على ماهيته؟ هذا هو أحد التفسيرات. ويمكن أيضًا أن يكون ألف مخلب أحمر صغير أو البطن الحمراء لحمار ميت.

فالأشياء ليس لها أي ماهيات عندما توجد مجردة، ولا يكون وجودها محدودًا بأي كلمات أو تفسيرات نطلقها عليها. لقد توصل سارتر وبطله روكنتان هنا إلى النتيجة نفسها التي توصل إليها هيوم قبل مائتي عام: إن عالم الوجود، عالم الأشياء الواقعية لا علاقة له بعالم الكلمات، والعقل، والرياضيات، والمنطق؛ فالوجود غير معقول. وليس هناك ما يبرر وجود الأشياء على الحالة التي توجد عليها، وليس بحالة أخرى: ولا يوجد أي تفسير منطقي لوجود أي عالم على الإطلاق، بدلاً من العدم.

ولكن، لماذا يشعر سارتر بالقلق، والخوف، والغثيان إزاء عبثية أو عدم معقولية الوجود؟ إن السبب في ذلك يرجع إلى أن الفلسفات، بالنسبة لسارتر، كما كانت بالنسبة لكيركجارد ونيتشه قبله، ليست مجرد تركيبات أو ألعاب عقلية، كما تراها بعض أنواع

الفلسفة المعاصرة؛ فالفلسفات هي أشياء نحيا بها بما لها من تأثير قوي على السيكولوجية الإنسانية، وهي مسألة حياة أو موت بالنسبة للروح الإنسانية. وإذا كان من الصحيح، على عكس تعاليم الفلسفة المتوارثة، أن الطبيعة لا عقلانية فيها، ولا نظام لها، ولا تحكمها أي قوانين علمية، ولا تدخل في تركيبها أي ماهيات فلسفية، فمن الممكن إذن أن يحدث أي شيء في الكون. والعالم الذي لا تتناسب فيه الماهيات مع الوجود، ولا توجد فيه أي علاقات ضرورية بين العلة والمعلول، هو عالم عديم البنية — ومن ثم يتحطم ويسقط، وأسقط أنا نفسي معه.

وكما يقول روكنتان، من منطلق كراهيته للطبقة البرجوازية في بوفيل، واعتقاده – عن رضا وقناعة – بوحدة الطبيعة وتناسقها: «ماذا لو أن شيئًا ما كان سيحدث؟ ... سوف يكتشف شخص ما أن هناك شيئًا ما يسبب له حكة داخل فمه، فيتوجه إلى المرآة ويفتح فمه، وإذا بلسانه وقد صار أشبه بأم أربع وأربعين حية وضخمة». ومنذ مائتي عام، قال هيوم إنه نظرًا لأن العالم واحد، حيث لا يوجد أي ارتباط بين العقل والوجود، فليس هناك أي سبب أو مبرر منطقي لشروق الشمس غدًا.

وفي الترام، يتصاعد الشعور بالغثيان لدى روكنتان منذرًا بأزمة، عندما يجد نفسه محاطًا بأشياء مخيفة ومجهولة الأسماء. ويقفز من الترام، ويركض إلى داخل حديقة عامة، ويلقي بنفسه فوق أحد مقاعد الحديقة. كان يشعر بأنه يختنق: فالوجود ينفذ إلى داخله من خلال عينيه، وأنفه، وفمه. وهنا، يرى جذور شجرة كستناء ناتئة من الأرض تحت المقعد.

> «كنت جالسًا»، يقول روكنتان، «منحني الظهر، ومطأطئ الرأس، وحدي في مواجهة تلك الكتلة السوداء، المليئة بالعقد، البغيضة بكل ما تعنيه الكلمة، والتي أفزعتني. وبعدها، جاءتني رؤيا».

هذه إذن رؤيا سارتر المعروفة عن شجرة الكستناء.

> «لم يحدث قط»، يتابع روكنتان حديثه، «قبل هذه الأيام الأخيرة، أن فهمت معنى الوجود»...وفجأة، صار واضحًا جليًا كالنهار».

وينظر روكنتان حوله، إلى شجرة الكستناء، وبوابات الحديقة العامة، والنافورة، وإلى نفسه، «رجل أحمر الشعر يتأمل مقعدًا»، ويخطر بباله فجأة أنه لا يوجد أدنى سبب لوجود أي من تلك الأشياء هناك، وأن أيًا منها ليس ضروريًا، فجميعها عارض ليس إلا، وزائد عن اللازم، وغير ضروري. ويدرك روكنتان الآن أنه اكتشف:

مفتاح الوجود، مفتاح غثياني، وحياتي الخاصة.

وهذا المفتاح هو العبثية، والافتقار الأساسي إلى أي عقلانية أو منطقية في وجود الأشياء. فليس هناك أي تفسير أو مبرر لهذا الوجود – لجذر شجرة الكستناء أو الحية أو البرثن أو قدم النسر أو هذا الجلد الغليظ لأسد البحر أو القذارة.

فالوجود كله عارض، وغير معقول، وزائد عن الحاجة، وليس له أي ماهية، ولا يوجد سبب أو ضرورة لوجود أي شيء على الإطلاق. «كل شيء موجود مولود دونما سبب، ويطيل أجله بالضعف، ويموت مصادفة». لقد فهم روكنتان الآن غثيانه: فالشعور بالغثيان هو ذلك الشعور الذي يعجز البشر عن التغلب عليه في مواجهة عالم يتصف باللا معقولية. هذه هي رؤيا شجرة الكستناء المدمرة للعالم، وهي واحدة من أعظم التجارب الخيالية في الثقافة الغربية.

فقدان الذات الديكارتية والكون

وبقي لروكنتان اكتشاف آخر – لكنه لم يكن عن الأشياء هذه المرة، بل عن نفسه. تلك النفس التي افترض أنه يمتلكها، والتي تحمل اسم أنطوان روكنتان، ذلك الشخص الذي كان سارتر يعتقد بأنه يمتلك ماهية إنسان، ومفكر، ومؤرخ، وكاتب سيرة ماركيز دو روليبون – وهذا أيضًا مجرد تفسير، وماهية أنشأها لنفسه، دون أن يكون لها أي توافق أو تطابق ضروري مع وجوده: فالوجود له الأسبقية على أي ماهية تفرض عليه. والوجود الإنساني، كوجود الأشياء، لا يمكن إيجاد أي ماهية أو تفسير له. وهذا الاكتشاف له مضامينه المقلقة: فسوف يظل وجود روليبون غالبًا على الماهية التي يحاول روكنتان إعطاءها له في سيرته. ولن يكون هناك أي تناسب ضروري بين وجود ماركيز دو روليبون وسيرة روكنتان عنه.

ولما كانت «حياة» روليبون ينظر إليها على أنها مجرد تركيبة عقلية بواسطة روكنتان، فلم يعد من الممكن استخدامها لتبرير وجوده الخاص. كما يوجد مضمون فلسفي أساسي: لا وجود لأي ماهية تناسب الذات. ولا يوجد أي كوجيتو ديكارتي أو أي جوهر مفكر يشكل الماهية المطابقة لوجودي. والذات توجد فقط كوعي يدرك تتابع الموضوعات. وليس هناك سوى تيار الشعور بهذا الموضوع أو ذاك. وإضافة إلى فقدان الجواهر الطبيعية عند ديكارت، والتي تتحرك وفقًا لقوانين الكون الميكانيكية الثابتة والضرورية، هناك أيضًا فقدان الذات الديكارتية، الجوهر المفكر الذي أثبت ديكارت ارتباطه بالله والطبيعة. ولم يعد لهما وجود الآن.

فماذا بقي لروكنتان؟ لقد اتخذ قرارًا بالفعل بالتخلي عن كتابة سيرة ماركيز دو روليبون. ومن حين لآخر، كان يخفف من شعوره بالغثيان سماعه لإسطوانة من إسطوانات موسيقى الجاز الأمريكية عبر صندوق النغم بالمقهى في بوفيل؛ وهي إسطوانة لامرأة زنجية تغني أغنية «بعض هذه الأيام». وفي لحظة أخيرة للإلهام، يعتقد بأن الموسيقي اليهودي في نيويورك هو مؤلف هذه الأغنية، ويعتقد أيضًا بأنه هو نفسه سيبدع شيئًا ما، عملاً فنيًا؛ نظرًا لأن الفن يتجاوز الوجود الحادث والعرضي. فهو يفكر في كتابة رواية، وأخيرًا سيكتشف في الإبداع الفني مبررًا لحياته، وربما السبيل إلى خلاصه. ولكن، أيكون هذا مجرد وهم آخر، مثل توهم الطبقة البرجوازية في بوفيل لانتظام الطبيعة وانتظام حياتهم القويم أو الأوهام التي تخلص منها مؤخرًا عن العالم، ونفسه، وعمله ككاتب سير؟ وسنرى في الفصل التالي كيف تناول سارتر هذه المسائل في عمله الفلسفي العظيم *«الوجود والعدم»* *Being and Nothingness*.

(٢٦)

محكوم عليه بالحرية

في رواية جان بول سارتر *«عصر العقل»* *The Age of Reason* (١٩٤٥)، يعلن بطله، «ماثيو» **Matthew**، وهو أستاذ فلسفة فرنسي يناضل ضد الجيش الألماني في الحرب العالمية الثانية، عن فلسفة سارتر في الحرية الإنسانية:

> كان حرًا، حرًا في كل شيء، حرًا في أن يتصرف كالحيوان أو الآلة... كان باستطاعته أن يفعل ما يشاء، ولا يحق لأحد أن ينصحه... كان وحيدًا وسط صمت موحش، حرًا ووحيدًا، دون عذر، ومحكوم عليه أن يقرر دون عذر، محكوم عليه أن يقرر دون أي ملجأ ممكن، محكوم عليه أن يكون حرًا إلى الأبد.

حياة سارتر: سنوات الحرب

اشتهر سارتر بتلك الفكرة القائلة بأننا محكوم علينا بأن نكون أحرارًا، والتي نجد لها أثرًا في جميع كتاباته. فماذا تعني هذه الكلمات التي تلقي الرعب في قلوبنا؟ ويكشف لنا سارتر عن معنى الحرية الإنسانية في رسالته الفلسفية المهمة في عام ١٩٤٣، بعنوان *«الوجود والعدم»* *Being and Nothingness*، والتي كتبها خلال السنوات المريرة للحرب العالمية الثانية في فرنسا. فبعد أن استولى الألمان على النمسا، وتشيكوسلوفاكيا، وبولندا، ظهرت القوى الغربية الكبرى على الساحة، واندلعت الحرب العالمية الثانية في

عام ١٩٣٩. وكان سارتر من بين من وقعت عليهم القرعة لأداء الخدمة العسكرية، وعملاً بنصيحة ريموند آرون Raymond Aron، زميله في مدرسة المعلمين العليا (عالم الاجتماع، والفيلسوف، والمحلل السياسي الشهير آنذاك)، خدم سارتر في سلاح الأرصاد الجوية، ما أتاح له وقت فراغ كبيرًا كان يمضيه في الكتابة. وعندما استسلم الجيش الفرنسي للألمان في عام ١٩٤٠، أصبح سارتر أسير حرب في الفترة من يونيو ١٩٤٠ حتى مارس ١٩٤١. وأثناء اعتقاله، ساعد سارتر في تكوين تنظيم مناهض للفاشية، مبقيًا بذلك على خططه لتأليف *«الوجود والعدم»*، وقام بكتابة وأداء دور في مسرحية تنتقد الفاشية، قدمها الأسرى في احتفالات عيد الميلاد. وعندما أطلق سراحه لأسباب صحية، عاد لتدريس الفلسفة في فرنسا التي كان الجيش الألماني يحتلها في ذلك الوقت.

لكن الحرب وتجربته في فرنسا تحت الحكم الألماني غيرت سارتر وحولته من مفكر منعزل ومنطو على نفسه، لا علاقة له بالسياسة إلى كائن سياسي: فقد أصبح من الناشطين في حركة المقاومة التي قام بها الكتاب الفرنسيون، وعمل مراسلاً لإحدى الصحف السرية، وكتب وأخرج مسرحيات تهاجم النازية («الذباب» The Flies، ١٩٤٣؛ «لا مخرج» No Exit، ١٩٤٤). والعجيب والمدهش حقًا، أن سنوات الاحتلال الألماني لفرنسا كانت الأكثر خصوبة والأغزر إنتاجًا في حياة سارتر. لكن «الوجود والعدم» هو أبرز أعماله الفكرية خلال تلك الفترة. وقد بدأ سارتر في كتابة هذا البيان المنهجي لوجهة نظره الفلسفية في شتاء عام ١٩٤٢ الكئيب، في فرنسا المحتلة.

فيلسوف المقاهي

ومثل معظم أعمال سارتر وسيمون دي بوفوار خلال تلك الفترة، فقد تم كتابة الجزء الأكبر من *«الوجود والعدم»* في مقاهي ليفت بنك بباريس، في جو مليء بالأصوات وصلصلة الأواني الفضية، والأطباق، وروائح القهوة، والسجائر، والطعام والشراب، ومنظر الزبائن يدخلون ويغادرون ويدورون بين معارفهم على الموائد ذات الأنوار المبهرة. وكان سارتر من رواد مقاهي «دي فلور»، و«ذي دوم»، و«دي ديو ماجوتس» بشارع البوليفار –

جيرمين Boulevard St. – Germain، وهو شارع يشبه شارع بليكر Bleecker في ضاحية جرينويتش Greenwich بمدينة نيويورك.

وكان سارتر يتهم أحيانًا بأنه «فيلسوف المقاهي»، دلالة على أن كتاباته لا تعبر عن علم جاد وثقافة حقيقية، بل هي مجرد مرآة تعكس مشهدًا إنسانيًا عابرًا هنا أو هناك، وحالة الصيرورة الفاتنة – وإن كانت تافهة – للمقهى، بعيدًا عن عالم الواقع. ولكن، دفاعًا عن سارتر، فمن العدل والإنصاف القول بأن اتخاذ المقهى كمكان للكتابة كان له مبررات كثيرة آنذاك. فقد كان الجو دافئًا في المقاهي، على عكس البرد القارس في الغرف الصغيرة والقبيحة للغاية بفندق ليفت بنك الذي كان سارتر يقيم فيه خلال سنوات الحرب. كما أن المقاهي في المدن الأوروبية الكبرى عادة ما كانت أماكن للشحذ الفكري، وتجمع الفنانين، والمفكرين، والراديكاليين اليساريين واليمينيين. وبالنسبة لسارتر الذي كان يسعى، مثل كيركجارد ونيتشه من قبل، إلى وضع فلسفة عن الوجود الإنساني للتعامل مع القضايا والمسائل الأخلاقية في العالم الحديث، فحياة المقهى معين لا ينضب للوجود الإنساني المادي الملموس الذي يرغب في فهم كنهه وخباياه فهمًا دقيقًا.

فما هي فلسفة الوجود الإنساني الذي يقدمه ذلك العمل الفلسفي الضخم، *«الوجود والعدم»*، كنتاج للكتابة في المقاهي خلال السنوات القاسية في فرنسا التي كانت ترزح تحت نير الاحتلال الألماني؟

الوجود والعدم

الفينومينولوجيا

يذكرنا *«الوجود والعدم»* بـ *«فينومينولوجيا الروح»* لهيجل من حيث ضخامته، وكثافته وصعوبته الفلسفية، وتحليلاته البارعة الساخرة للأنماط المختلفة من الوعي الإنساني، وثراء بصائره بالأبعاد الكثيرة للحياة الإنسانية. لكن *«الوجود والعدم»* يفتقر إلى تمكن هيجل وإلمامه بالمفاهيم والتصورات العقلية التي تكسب الميتافيزيقا، ونظرية

المعرفة، والأخلاق، وفلسفة الطبيعة، والتاريخ، والمجتمع، بنية متطورة جدليًا وأكثر صدقًا. ويرفض سارتر فلسفة هيجل النسقية وما تزعمه من معرفة الواقع أو الحقيقة الكلية الشاملة، ويعتبرها نتاجًا غير موفق للعقلانية والماهوية المجردة. ويتبنى *«الوجود والعدم»* مشروعًا فلسفيًا أكثر تواضعًا بكثير. وينحاز إلى وجهة نظر الفينومينولوجيا التي قدمها هوسرل. وتنكر الفينومينولوجيا محاولة الميتافيزيقا التعرف على طبيعة الوجود؛ وترفض المثل الأعلى الهيجلي للفلسفة وترى أنه لاسبيل إلى تحقيقه، ذلك أنه يدعو إلى نظرة موحدة إلى العالم عن طريق نظرية المعرفة، والعلوم الطبيعية والاجتماعية، والتاريخ، والسياسة، والدين، والفن. كما ترفض الفينومينولوجيا جميع أشكال المذهب التجريبي، كما سنرى. والفينومينولوجيا، من وجهة نظر سارتر، هي الدراسة المتواضعة للظواهر، والمظاهر المرتبطة بتركيبات الوعي الإنساني. ويقترح سارتر دراسة الوجود كما يظهر للوعي الإنساني.

الوعي

تحمل مقدمة *«الوجود والعدم»* عنوان *«ملاحقة الوجود»*. ويتفق سارتر مع ديكارت في جعل الوعي الإنساني نقطة البدء للفلسفة. ولكن، ألا يستطيع مخالفة ديكارت، يتساءل سارتر، ويقول بأن ما لا يمكن الشك فيه هو وجودي أنا ككائن مفكر؟ وكانت حجة ديكارت أنه: في كل مرة أعي فيها أنني أفكر، أعي أنني موجود؛ فأنا موجود كجوهر مفكر.

ويرى سارتر أنه من الضروري إعادة النظر فيما يقوله ديكارت؛ فالوعي ليس كما كان ديكارت يعتقد، الوعي بجوهر مفكر يمحص أفكاره الخاصة للتحقق من صدقها. ويقبل سارتر النقد الموجه لديكارت، والذي تعلمه من خلال دراسته لإدموند هوسرل. وسارتر، مثل هوسرل، يعارض ديكارت، قائلاً بأن وعي الإنسان بأنه يفكر لا يمكن أن يثبت وجوده كجوهر ماهيته التفكير. كما أنني لست ذاتًا (أو أنا) جوهرية مفكرة يمكنني معرفة أحوالها وأفكارها يقينًا.

وعلى عكس ديكارت، يتفق سارتر مع وجهة نظر هوسرل القائلة بأن الوعي قصدي، أي أنه يقصد أو يشير إلى موضوع ما. فالوعي دائمًا ما يكون وعيًا بموضوع، كما يقول سارتر. والوعي يشير إلى شيء آخر غير ذاته، وإلى «العالم الكلي» للأشياء التي توجد «خارجه» وتواجهه (كجذر شجرة الكستناء القبيح الذي واجهه وعي روكنتان).

والوعي بحد ذاته، يقول سارتر، خاو ولا شيء؛ وهو شفاف، ولا وجود له إلا كوعي بموضوع ما. لكن سارتر يتفق مع ديكارت في أن الوعي دائمًا ما يكون الوعي بذاته؛ فالوعي بموضوع ما هو أن تدرك أنك تعي – وإلا، فأنا لن أدرك كوني واعيًا، وهذا سيضع الوعي تحت سيطرة اللا وعي، وحتمية فرويد التي تجرد الوعي من حريته ومسئوليته.

وقد خلص سارتر في تلك المرحلة إلى أن الوعي هو نقطة الانطلاق للفلسفة؛ ورفض الكوجيتو الديكارتي؛ وقال بأن الوعي قصدي؛ وشفاف؛ ولا شيء أو عدم؛ وأنه الوعي بذاته.

نطاقات الوجود: الوجود لذاته؛ والوجود في ذاته

وبذلك، فقد وضع سارتر حجر الأساس لدراسته الفينومينولوجية للوجود كما يبدو للوعي. وهناك نوعان منفصلان تمامًا من الوجود أو «نطاقان للوجود»، يظهران داخل الوعي. فهناك وجودي أنا نفسي كوعي، ووجود ما هو مغاير لذاتي، والمستقل عن ذاتي، وهو وجود الموضوعات التي أدركها.

الوجود في ذاته (مستقل عن الوعي؛ دون وعي؛ ومحكوم سببيًا؛ وبلا حرية)

لكن هناك نطاقًا مقابلاً للوجود، وهو وجود موضوعات الوعي، ووجود الأشياء القائمة – كالحصوة، وشجرة الكستناء. ونحن نعتبر الأشياء، التي تكون موضوعات

للوعي موضوعات مستقلة عن الوعي، وواقعية بشكل مستقل أو كأشياء في ذاتها. وتخضع الأشياء للقوانين السببية، ويتحتم سببيًا أن تكون ما تكون. وليس لها أي وعي، ومن ثم فهي لا تعي أي شيء غير ذاتها. إنها فحسب توجد في صورة جامدة و«كتلوية» على النحو الذي تكون عليه، كجذر شجرة الكستناء. ويطلق سارتر على نطاق الوجود هذا، الوجود في ذاته أو ما يكون في ذاته.

الوجود لذاته (الوجود الواعي)

١ ـ الوعي بالموضوعات والوعي الذاتي

يطلق سارتر على الوجود الواعي الوجود لذاته أو من «أجل ذاته». والوجود لذاته ليس وعيًا خالصًا على الإطلاق؛ ودائمًا ما يكون وعيًا بموضوع ما؛ فهو حالة من الشفافية التي نعرف من خلالها الموضوعات. كما أن الوجود لذاته دائمًا ما يكون وعيًا ذاتيًا، وهذا يعني أنه دائمًا ما يعي كونه واعيًا بالموضوع. لكن وعيه الذاتي لا يعني أي شيء آخر سوى أنه لا وجود لأي «حياة داخلية» للأفكار، والاعتقادات، والإحساسات داخل الوعي الذي يدركها. فالوعي خاو.

وننتقل مع سارتر من المقدمة إلى الجزء الأول من *«الوجود والعدم»*، بعنوان «مشكلة العدم». ويرى سارتر أن الوجود الواعي يعني إدراك الهوة بين الوعي وموضوعاته؛ وأن تكون موجودًا في العالم، ومع ذلك تعي أنك لست واحدًا من موضوعات العالم المحتمة سببيًا؛ وأن تدرك المسافة، والخواء، والفجوة التي تفصل بينك وبين نطاق الأشياء.

الوجود الواعي

٢ ـ يجلب العدم (السلب) إلى العالم

يقول سارتر بأن العدم يدخل إلى العالم عن طريق الوجود الواعي. والوجود الواعي أو الوجود لذاته هو الذي يجلب العدم إلى عالم الوجود باستمرار وإلى ما لا نهاية. فما الذي يرمي إليه سارتر؟

يحاول سارتر تسليط الضوء على الحالة الإنسانية، والكشف عن الفروق الأساسية التي تفصل بين الوجود الواعي والترتيب السببي، الحتمي للأشياء. وفي عالم الوجود في ذاته، أي في النظام الحتمي للأشياء، تكون جميع الموضوعات على النحو الذي تكون عليه باعتبارها محكومة سببيًا كأشياء في ذاتها، بلا وعي، ودون إدراك للفجوات، ودون أي افتقار إلى الإمكانيات، ودون أي إمكانية للتساؤلات أو الشكوك. وعلى النقيض، يحاول سارتر أن يثبت أن الوجود الواعي هو عالم الوجود القادر على أن يستقل بذاته عن موضوعاته، وتمييز ذاته عن عالم الأشياء، وعلى أن يتساءل، ويشك، ويفكر في الممكنات، وأن يدرك النقص. لكن كل هذا – الانفصال، والتميز، وطرح الأسئلة، والشك، والتفكير في الإمكانيات أو الاحتياج – يحدث «عنصرًا سلبيًا» في العالم، وينطوي على ما لا يكون أو العدم.

وهكذا، فمن خلال القدرات الفارقة للوجود الواعي، أي الوجود لذاته، تستطيع التفكير فيما ينقصك، وممكناتك. وكوجود واع، يمكن أن تكون غير راض عن ذاتك، وترغب ألا تكون ما تكون، وأن تكون ما لا تكون. وهذا هو معنى تعريفات سارتر المتباينة للوجود في ذاته والوجود لذاته:

> الوجود هو ما يكون...وعلى العكس تمامًا، فالوجود لذاته هو أن تكون ما لا يكون، وألا تكون ما يكون.

وفي جميع قدراتك هذه – في إدراكك للنقص، والممكنات، والرغبات التي لم يتم إشباعها، والتوقعات للمستقبل – كنت تعي ما هو مغاير للواقع، وما هو غير حاضر، وما هو غير حقيقي. وكنت تعي سلب أو نفي ما يكون. وبذلك، يقول سارتر، تكون قد أتيت بالسلب، والعدم إلى العالم.

وهذا هو أسلوب سارتر في تقديم زعمه بأن العدم يدخل العالم مع الوجود الواعي أو الوجود لذاته. كما أن العدم أو ما لا يكون يأتي إلى العالم، كما يقول سارتر، من خلال القدرة الإنسانية على طرح الأسئلة، واتخاذ موقف المتسائل. وفي الجزء الأول من «*الوجود والعدم*»، يعرض سارتر مثاله الشهير للحضور متأخرًا إلى موعد مع بيير في أحد المقاهي.

فالسؤال، مثل «هل بيير بالمقهى؟» أو «هل كان سينتظرني؟» يفتح إمكانية عدم وجوده هناك؛ ومرة أخرى، تطالعنا فكرة ما هو مخالف للحقيقة أو الواقع، وفكرة النفي أو العدم. ويصف سارتر نفسه، وهو يدخل المقهى ويبحث عن صديقه بيير غير الموجود هناك، قائلاً:

ومن المؤكد أن المقهى، بذاته، هو وما فيه من زبائن، ومناضد، ومقاعد، ومرايا، وأنوار، وجو مليء بالدخان، وقرقعة الأكواب والفناجين، وضوضاء الأصوات ووقع الأقدام التي تدب فيه — هو شيء ملاء من الوجود.

والمقهى وجود في ذاته، متكتل وجامد؛ وهو ما يكون، «ملاء من الوجود». ولكن، عندما يعجز سارتر عن رؤية بيير، يتحلل وجود المقهى ويصبح لا شيء أو عدم. ويصبح المقهى مجرد خلفية لشخص أو وجه بيير الذي يبحث عنه. ويتحول وجود المقهى إلى لا شيء، ويكون نفيه وعدميته من خلال السؤال «أين بيير؟» ويكشف الحكم «بيير غير موجود هنا» عن «عدمية مزدوجة»، معلناً عن سلب أو نفي توقعات سارتر أن يلتقي بيير؛ وهكذا، فهو يدخل غياب، وعدم وجود بيير، والعدم إلى وجود المقهى. «والشرط الضروري لأن نقول لا»، يقول سارتر:

> هو أن يكون للاّ وجود حضور دائم بداخلنا وخارج أنفسنا، وأن يتردد العدم على الوجود.

ويضيف سارتر أن العدم والنفي والهدم أساس جميع التساؤلات و«كل بحث فلسفي أو علمي». وعند طرح أي سؤال عن العالم، ينتزع المستفهم نفسه وينفصل عن السلسلة السببية للطبيعة، وعالم الأشياء، والوجود في ذاته. والوجود الواعي هو وحده القادر على الانسحاب من الوجود المجرد للأشياء بنظامها السببي، وألا يكون جزءًا من ذلك النظام — وأن يحدث فجوة، وخواء، وعدمًا بين الوعي وعالم الأشياء.

وهكذا، فقد استطاع سارتر التوصل إلى استنتاجه المثير بأن العدم يأتي إلى عالم الوجود عن طريق الإنسان. «إن الإنسان يقدم نفسه»، كما يقول سارتر، «كموجود يسبب ظهور العدم في العالم»، وإن «الإنسان يفرز عدمه الخاص».

والعدم مفهوم أساسي لـ «*الوجود والعدم*». وقد رأينا كيف يتسبب ما هو لذاته في «ظهور العدم في العالم» عن طريق قدرته على إدراك الهوة أو الفرق بين الوعي وموضوعاته، وبين عالمي ما هو بذاته وما هو من أجل ذاته، في فكرة ما ينقصني وممكناتي، وفي رغبتي في أن أكون ما لا أكون وألا أكون ما أكون، وفي قدرتي على استجواب العالم، وأن أفصل نفسي عنه، ومن ثم نفي أو إعدام الوجود.

الوجود الواعي

٣ ـ متحرر من الموضوعات والعالم المحتم سببيًا؛ ولديه القدرة على السلب

لكن سارتر يشير فجأة إلى أن العدم أو النفي الذي تحمله الموجودات الواعية إلى العالم هو حرية إنسانية في الوقت ذاته. والموجود الواعي هو الموجود الحر، المستقل عن أي موضوع من موضوعات الوعي، وعالم الأشياء المحتم سببيًا؛ والذي تكون له حرية النفي — أن يقول لا، ويثير الشكوك، ويتخيل الإمكانيات غير الحاضرة؛ اختزال الأشياء إلى العدم، ونفي وإعدام نطاق الأشياء، أي الوجود في ذاته، من خلال التساؤلات: كتحلل المقهى إلى عدم أو لا شيء، عندما كان سارتر يبحث عن بيير الغائب.

وبذلك، أدرك أن حريتي كوجود لذاته هي مكمن قدرتي وقوتي. وإنني كموجود واع، تكون لدىَّ القدرة على النفي، وهي القدرة نفسها التي يتحدث عنها مبدأ النفي الهيجلي، من حيث السلب، والإلغاء، والتحطيم، والإعدام. ويريد سارتر أن يثبت أنه مثلما أن مبدأ النفي عند هيجل ينفي، ويعدم، ويلغي كل مرحلة من مراحل العملية الجدلية، فأنا — كموجود واع — حر، ولدىَّ القدرة على نفي، وفصل نفسي عن أي موضوع من موضوعات الوعي، ومساءلته والشك فيه وإنكاره. ومن خلال حريتي وقدرتي كموجود واع، فإنني أفكر فيما هو غائب، وما هو مغاير للواقع، وفي إمكانيات وظيفتي المستقبلية التي لا وجود لها في الوقت الحاضر، وأفكر في الكيفية التي تروق لي لتغيير شخصيتي أو مظهري ليكونا شيئًا آخر غير

الذي هما عليه الآن. وهكذا، يتبين لنا أن ما يقصده سارتر هنا هو، أن تكون موجودًا واعيًا؛ يعني أن تكون حرًا. «لا فرق»، يقول سارتر، «بين وجود الإنسان وكونه حرًا».

الوجود الواعي

٤ ـ له حرية كلية في وجوده الخاص:

مقابل الحتمية

يقول سارتر بأن حريتي كموجود واع تدخل في وجودي. والوعي حر بالكلية، ولا يخضع للحتمية، ومن ثم فهو تلقائي. ولأنني حر تمامًا، فالماضي الخاص بي لا يحتم ما أكون عليه الآن. لقد وضعت فجوة وخواء أو عدمًا بين نفسي كما أكون الآن وبين الماضي. وبعبارة أخرى، فأنا قد تحررت من الماضي.

ويضرب لنا سارتر مثلاً بالمقامر، الذي قرر الامتناع عن لعب القمار. وعندما يجد نفسه وجهًا لوجه مع مناضد القمار، فإن قراره السابق لا يحتم ما يفعله الآن. ويكتشف أنه حر تمامًا، ولا يخضع لذلك القرار. فهذا الموقف الجديد يتطلب منه اختيارًا جديدًا، وحرًا تمامًا، ولا يمكن التنبؤ به على الإطلاق مثل عواقبه – ذلك أن الموجودات الواعية حرة بصورة كاملة. ويمكننا أن نضيف إلى مثل المقامر الذي ساقه سارتر أمثلة أخرى لتلقائية الوعي وتحرره من الماضي: ألا يدرك كل سكير، وكل أكول مكره، وكل مدخن أو مدمن للمخدرات ما يقصده سارتر بقوله إن الموجودات الواعية حرة تمامًا؟ ففي كل مرة يعرض لي إغراء، أكتشف أنني حر، وأن القرار الذي اتخذته بالأمس لا يفرض عليّ ما أفعله اليوم، فاليوم لابد لي من الاختيار ثانية. هل أتمسك وألتزم بقراري الإقلاع عن الشراب أو تعاطي المخدرات أو التدخين أو الإفراط في الطعام؟ هذه هي حرية الموجود الواعي التي يؤلمنا جميعًا اكتشافها.

وكما أن الماضي الخاص بي لا يحتم عليّ ما أكون الآن، فما أكون الآن لا يحتم عليّ مستقبلي. ولنفترض أنني أختار من بين ممكناتي أن أصبح كاتبًا، فنظرًا لأنني حر تمامًا،

فلن يحدد اختياري هذا أفعالي المستقبلية. وما سأفعله حقًا في لحظة مستقبلية من الشك حول عملي بالكتابة سيكون فعلاً حرًا تمامًا من جانبي، واختيارًا جديدًا، ولا يمكن التنبؤ به البتة. وكل كاتب عانى رفض الناشرين أو توقف التفكير المفاجئ عند الكاتب، يعي ذلك بصورة مؤلمة.

وبذلك، نبدأ في فهم معنى الحرية المطلقة عند سارتر، وتجربة الشعور بالقلق المصاحب لها؛ فأنا أشعر بالقلق عندما أكتشف أن حريتي تهدم وتعدم القوة التي تحتم أو تحدد قراراتي الماضية، ووعودي وتعهداتي للمستقبل. لكن سارتر يعارض بشدة كافة أشكال الحتمية التي من شأنها تخفيف هذا الشعور بالقلق. وهنا، يعلن سارتر موقفه صراحة فيما يتعلق بالجدل الفلسفي القديم بين الحتمية ومبدأ حرية الإرادة. ويمكن القول بأن *«الوجود والعدم»* ككل دفاع محموم عن الحرية، باعتبارها الصفة الأساسية المميزة للبشر. لكنه يعتقد بأنه قد تجاوز المواقف الثابتة التي تم اتخاذها في مناظرة الحتمية وحرية الإرادة من خلال مفهومه عن *«الموقف»* *situation*، والذي طوره على النحو التالي.

ويخالف سارتر فرويد الرأي بقوله إنني، كموجود واع، لا يمكن اعتباري — منطقيًا — على أنني مقيد سببيًا بقوى لا شعورية مستمدة من حالات نفسية سابقة في حياتي. وعلى عكس ماركس، يقول سارتر بأنني غير مقيد بطريقة الإنتاج والصراع الطبقي في مجتمعي؛ ويشير سارتر في *«الوجود والعدم»* إلى أن ماركس «أكد أسبقية الموضوع على الذات». ولكن، ألم تكن نظرة العلوم إلى الإنسان في القرن العشرين أنه مقيد تمامًا، وليس حرًا على الإطلاق؟ وأنني نتاج حتمي، وضروري لمجموعة لا تقهر من الظروف: البيولوجية، والنفسية، والاجتماعية، والاقتصادية، والتاريخية؟ أليست هذه الظروف إذن هي التي تحددني، والمسئولة عما أكون أو ما أفعل؟

وينتقد سارتر بقسوة الحتمية بكافة أنواعها، الماركسية أو الفرويدية أو العلمية؛ نظرًا لأنها تعتبر البشر كما لو كانوا أشياء متعينة سببيًا، داخل نطاق الوجود في ذاته، وليسوا كموجودات واعية حرة. يقول سارتر بأن «واقعيتي» facticity، والتي يعني بها الظروف أو الوقائع الممكنة في حياتي، يمكن أن تكون حتمية من الناحية البيولوجية، والنفسية،

والاجتماعية، والاقتصادية؛ لكني، كموجود واع، أختار ما تحمله من معنى بالنسبة لي. وكوعي حر وفاعل، أقوم بتحويل هذه الواقعية إلى موقف خاص بي عن طريق اختياري للمعاني والممكنات، ومن خلال مشروعاتي. ويعني سارتر بالموقف تنظيم العالم في وحدة كلية ذات معنى، من وجهة نظر فرد حر. فأنا أعيش في الموقف الذي قمت بتركيبه، وهو العالم الذي صنعته بيدي، العالم كما يبدو لي، وذلك عن طريق المعنى الذي أعطيه لوقائع حياتي، والمشروعات التي أختارها لمستقبلي. ولا أستطيع القول بأن «الظروف التي عشتها هي التي جعلتني كما أكون، وهي المسئولة عما أفعل – لكني أقول، لولا ظروفي (النفسية أو الاقتصادية، على سبيل المثال) لكنت كذا وكذا». والظروف الحتمية، كما يقول سارتر، هي المنطقة المرتبة سببيًا للوجود بذاته، عالم الوقائع والأشياء. وفي تمايز تام عن عالم الوقائع المحتم سببيًا، أكون حرًا كموجود واع، وأختار المعنى الذي سأمنحه للوقائع في موقفي.

> لا توجد أي حالة واقعية مهما تكن (تركيبة سياسية واقتصادية للمجتمع، «حالة» نفسية، إلخ) قادرة بنفسها على التحريض على أي فعل أيًا كان. فالفعل هو إسقاط لما هو لذاته نحو ما لا يكون، ولا يمكن بأي حال لما يكون أن يحدد بنفسه ما لا يكون.

«الإنسان حر دائمًا»، كما قال سارتر إبان الاحتلال الألماني لفرنسا، «في أن يكون خائنًا أم لا».

وهذا هو الحل الذي أتى به سارتر للجدل حول حرية الإرادة مقابل الحتمية: نحن أحرار بمعنى أننا نصنع أنفسنا من خلال ما صنعته بنا الظروف، ومن خلال ماضينا. ولا نستطيع تغيير هذه الوقائع، لكننا أحرار في إعطائها معنى في مواقفنا الخاصة، التي نقوم ببنائها وإعادة بنائها مع تغير معانينا ومشروعاتنا. ولذا، ففي معارضة شرسة لوجهة النظر القائلة بأن الوقائع في العالم هي التي تجعل الإنسان سكيرًا أو مدمنًا للمخدرات، يقول سارتر بأن السكير يعيش في عالم من صنعه هو، عن طريق الهدف الذي اختاره لحياته واختياره أن يحيا حياته كسكير. ويضيف سارتر: إنك أنت الذي اخترت هذا، وأنت حر في

أن تختار طريقة أخرى تحيا بها حياتك، وأن تبني موقفًا جديدًا لنفسك باستخدام الأهداف والمشروعات التي تختارها. ولن يمنعك أي شيء في ماضيك من القيام بذلك.

الوجود الواعي

٥ ـ يتحمل المسئولية الكلية عن عالمه الخاص

لكن سارتر يعلن هنا عن وجود عمق أكبر لحريتي كموجود واع. لقد اكتشفت أنني، كموجود واع له مطلق الحرية، المسئول وحدي عن معنى الموقف الذي أعيش فيه. وأنا وحدي الذي أعطي معنى لعالمي. وعالم الواقع لا معنى له سوى ذلك الذي تعطيه له الموجودات الواعية.

ترى، أي معنى سأعطيه لعالمي؟ وما هي المصادر التي يمكنني أن أستمد منها ذلك المعنى؟ ومثل هذه التساؤلات لا تخطر ببالي عند انشغالي بإنجاز الأنشطة اليومية المعتادة التي تبدو نافعة في ظاهرها، ولكن عندما أفكر في أنشطتي. وحينئذ، أدرك أنه لم يعد هناك أي مصدر للحقيقة المطلقة يمكنني الاعتماد عليه لإيجاد معنى لحياتي. والموجودات الواعية ليست لها أي ماهية أفلاطونية ثابتة تبرهن على الصدق والفضيلة في حياتها. وكموجود واع، فأنا أحدد «ماهيتي» الخاصة عن طريق خياراتي المؤقتة، العابرة لما أود أن أصير إليه. (وهذا هو معنى المبدأ الوجودي القائل بأسبقية الوجود على الماهية). كما أنني لا أستطيع اللجوء إلى الله كأساس للصدق والفضيلة؛ ذلك أن سارتر يقول كما قال نيتشه من قبل: إن الله قد مات، يقول سارتر، كما قال نيتشه من قبل، ولا يمكن العثور على أي عالم بديل للحقيقة المطلقة والفضيلة في العلوم أو الفلسفة. وأدرك أنني أنا وحدي مصدر أي معنى أو حقيقة أو قيمة لعالمي. وأنا وحدي المسئول، بطريقة عبثية، عن إعطاء معنى لعالمي. وأرى كل شيء، قد يكون أساسًا، ينهار أمامي: وجود الله، والحقائق الكلية للعلوم، والفلسفة، والاعتقادات القديمة بالسلطة السياسية. فأي من هذه الماهويات ليس له الأسبقية أو الأولوية على الوجود.

الوجود الواعي

٦ ـ يعاني القلق

والآن، وبعد أن أدركت أنني حر تمامًا، ومسئول مسئولية كاملة عن اختياراتي، وما أكون وما أفعل، وإعطاء معنى وقيمة لعالمي، دون أي مساعدة من الله أو أي أساس آخر للصدق والقيم، إذا بي أترنح على حافة العدم وأشعر بالدوخة، والدوار، والقلق، والجزع. ويأتي الشعور بالقلق من إدراكي أن حريتي المطلقة تعني أيضًا مسئوليتي المطلقة عن تحديد موقفي، واختيار معنى لعالمي.

> عند شعوري بالقلق، أدرك في الحال أنني حر تمامًا، وأنني غير قادر على أن أستخلص أي معنى للعالم عدا ما يكون نابعًا من نفسي.

فماذا فعل سارتر؟ لقد ألقى بي من قمة الحرية إلى هوة الخوف والقلق. أنا حر حقًا، كما يقول سارتر، لكن حريتي حرية مفزعة، فأنا وحدي الذي أختار، وأنا وحدي المسئول عن كل شيء أكونه أو أفعله أو أفكر فيه، لكني لم أختر أن أكون حرًا. وكموجود واع، فأنا محكوم عليّ أن أكون حرًا.

> محكوم عليّ أن أكون حرًا. وهذا يعني أنه لا يمكن العثور على أي حدود لحريتي سوى الحرية نفسها أو، إذا شئت قل: إننا لسنا أحرارًا في أن نتوقف عن أن نكون أحرارًا.

لكننا نحاول الهروب من هذه الحرية المفزعة، وتجنب القلق الذي نعانيه عندما نقف وجهًا لوجه مع حريتنا الخاصة. ونجد أنه من الصعب تحمل هذه المسئولية المطلقة. وأنا لا أريد أن يكون محكومًا عليّ بالحرية أو الاضطرار للعيش كوعي عدمي، واختيار ذلك النوع من الأشخاص الذي أكون، واختيار المشروعات التي أستطيع بواسطتها بناء مواقفي، وتحمل المسئولية عن معنى عالمي وأفعالي فيه. فكل ما أريده ببساطة هو أن أكون شيئًا، وجودًا في ذاته، كحجر أو محبرة. والحجر، شأنه شأن جميع الأشياء الأخرى،

وجود بذاته ومتكتل وجامد وملتصق بذاته. والأشياء ليس لها فجـوات، ولا تـأتي بالعدم إلى العالم، ولا تشعر بالنقص أو عدم الرضـا، ولا تلاحق الممكنات والمشروعات التي لا تفي بها أبدًا، وهي لا تختار بحرية ولا تتحمل المسئولية.

الوجود الواعي

٧ــ يهرب إلى سوء النية

ويطلق سارتر على محاولة الهروب من الحرية والمسئولية، كما نفعل جميعًا، سوء النية. ويكون ذلك عن طريق التظاهر بأن الشئون الإنسانية لا مفر منها أو ضرورية كالنظام السببي للأشياء. «إننا نفر من الفزع»، يقول سارتر بلهجة لاذعة، «بالتظاهر بأننا ننظر إلى أنفسنا...كشيء». لكن سوء النية خداع للنفس؛ وكذبة نقولها لأنفسنا؛ فهو «كذبة كامنة في النفس»، كما يقول سارتر. ونحن لسنا أشياء تحكمها الضرورة السببية، لكننا موجودات واعية تتمتع بالحرية المطلقة. ودائمًا ما نحاول الهروب من هذه الحقيقة المؤلمة عن أنفسنا، من خلال الأشكال الكثيرة لسوء النية.

ويقدم سارتر مثله الشهير لسوء النية؛ فلنأخذ المغازلة على سبيل المثل، يقول سارتر: امرأة ورجل في أول موعد لهما، ربما في مسرح. فهي تعلم جيدًا نوايا الرجل، وتعلم أيضًا، كما يقول سارتر، أن عليها أن تتخذ قرارًا، إن عاجلاً أو آجلاً. ولكن، عندما يمسك يدها، فهي ترجئ القرار بشأن ما إذا كانت ستقبله أم لا، ولذا فهي تتظاهر بأنها لم تلحظ أنه أمسك يدها. «وهي لا تتبين ذلك لأنها في هذه اللحظة تكون روحًا خالصة...وتتحدث عن الحياة، عن حياتها». وفي تلك الأثناء، تكون يدها قد أصبحت شيئًا مستريحًا في سكون بين يدي رفيقها الدافئتين. لكن هذه المرأة سيئة النية، يشير سارتر؛ فهي تتظاهر بأن يدها شيء منفصل عنه، وأنها غير مسئولة عما يحدث؛ ولذلك، فهي تدع يدها في يده. وهذا النوع من سوء النية هو التظاهر بكونك شيئًا.

أو فلنأخذ صبي المقهى مثلاً، كما يقول سارتر. إن حركاته حادة، ودقيقة أكثر مما ينبغي، وسريعة للغاية، وينحني للأمام باستعجال بالغ، متلهفًا لطلب الزبون. لقد هرب من

حريته كموجود واع ليؤدي أو يلعب دورًا اجتماعيًا، كما لو كانت ماهيته مقدرًا لها أن تكون تلك الآلية المحكمة أو صبي المقهى الأمثل. لكنه سيئ النية؛ فليست له أية ماهية، وليست ماهيته أن يكون صبي مقهى. لقد اختار عن وعي أن يكون صبي مقهى، لكنه لا يستطيع أن يكون صبي مقهى «كما تكون المحبرة محبرة». لقد هرب من حريته كشخص لكي يصبح آلية يكسب من خلالها الاستحسان والقبول الاجتماعي لإتقانه أداء دوره. وهذا النوع من سوء النية يقوم على التظاهر بالتوافق مع دور.

أو، يتابع سارتر حديثه، فلنتأمل حالة المصاب بداء الجنسية المثلية، والذي يقول «أنا لوطي» كما لو كان كذلك بالفطرة، وكما لو كان ذلك قسمته ونصيبه دون إرادته، وإنه شيء ما لم يعد يستطيع منعه، مثلما أن هذه المنضدة هي منضدة أو أن هذا الرجل ذا الشعر الأحمر هو رجل ذو شعر أحمر. وهذا الشخص المصاب بالجنسية المثلية سيئ النية أيضًا. فهو يحاول الهروب من حريته ومسئوليته عن اختيار ما يكون وما يفعل، عن طريق النظر إلى نفسه كشيء تحدده الطبيعة كليًا، تمامًا مثلما أن الملفوف لا يمكن أن يكون إلا ملفوفًا ولا يقبل التغيير. وهذا النوع من سوء النية ينكر المسئولية عن طريق الادعاء بأنه محدد أو محتم بالفطرة. لكننا نجد شخصًا آخر ينكر أنه لوطي رغم اعترافه بنمط لأفعال وتصرفات معينة. وهو يزعم أن هذه الأفعال الماضية لا أهمية لها بالنسبة لسلوكه مستقبلاً؛ وأنه قد ولد من جديد. ويقابل هذا النوع من سوء النية، لدى المصاب الثاني بداء المثلية الجنسية، النوع الأول: فالأول سيئ النية لادعائه بأنه محدد بكليته بالفطرة؛ والثاني يكون سيئ النية بإنكاره أي حتمية تفرضها أفعاله الماضية على حالته في الوقت الحاضر.

ومن بين الأنواع الأخرى لسوء النية، معاداة السامية. وفي مقال لسارتر، بعنوان *«تأملات في المسألة اليهودية»* *Reflections on the Jewish Question*، يقول إن مفتاح المشكلة هو فهم الرجل الفرنسي المعادي للسامية. الفرنسيون المعادون للسامية، يقول سارتر، عادة ما يكونون أشخاصًا عاديين وذوي منزلة اجتماعية متدنية، يحاولون أن يتخذوا من اليهود كبش فداء لتعويض شعورهم بالدناءة والحقارة. ويصبحون أشبه بشيء أو صخرة، كالفرنسيين، ويزعمون أنهم بكونهم فرنسيين يوجد لديهم شعور غامض

تجاه فرنسا، والحساسية الفرنسية التي تمنحهم التفوق على اليهود، رغم أن اليهود قد يكونون أكثر ذكاء، ومثابرة، وإنجازًا. لكن خداع النفس هذا، والادعاء بإيجاد أساس في كون المرء شيئًا يشبه الصخرة كالرجل الفرنسي، لم ينجح؛ وأن تكون حجرًا لا يعني أن تكون إنسانًا.

لكن السؤال الذي سيلاحق *«الوجود والعدم»* من الآن فصاعدًا يدور حول ما إذا كان حسن النية أمرًا ممكنًا للموجودات الواعية. وما هو حسن النية؟ هذه هي مشكلة الأخلاق، والفلسفة الأخلاقية. ونتحول الآن إلى الأخلاق عند سارتر.

(٢٧)

لا مخرج

عندما تحررت فرنسا من الحكم النازي، وانتهت الحرب العالمية الثانية في عام ١٩٤٥، اجتاح باريس بأسرها – في حياتها الفنية، والأدبية، والفكرية – حماس شديد بلغ حد التعصب لجان بول سارتر، المدافع عن الحرية الإنسانية التي كانت تمجدها. وغمرت فلسفة سارتر الوجودية أنحاء فرنسا، وكانت المسيطرة على الأحاديث والحوارات اليومية، والمجلات الشعبية، والأفلام، وكذلك الأوساط المهنية المعنية بالأدب، والسياسة، والفلسفة. وخلال السنوات المتبقية من الأربعينيات وطوال الخمسينيات من القرن العشرين، انتشر الهوس الوجودي في أنحاء القارة الأوروبية حتى وصل إلى الولايات المتحدة وأمريكا اللاتينية.

فما تأثير الوجودية؟ ورغم أن عددًا قليلاً من الناس فقط هم الذين استطاعوا فهم التعقيدات الفلسفية لـ *«الوجود والعدم»*، فقد تمكن الكثيرون من أتباع الوجودية من الإحاطة بهذه الفلسفة وفهمها عن طريق «الغثيان»، وغيرها من مسرحيات وروايات سارتر، والتوافق مع ما تعبر عنه وجودية سارتر. لقد رفع سارتر اليأس عن كاهل فرنسا التي تعرضت للغزو، وعن العالم الذي أنهكته الحرب بتعميم اليأس وجعله (مستخدمًا في ذلك تلميحات دينية) الحالة الإنسانية السائدة عالميًا؛ فكل منا، سواء أكان في حرب فعلية أو الحرب التي يقال عنها إنها سلام، وحيد على نحو يدعو لليأس في اتخاذ القرارات وتحمل عبء المسئولية. كما عبرت الوجودية عن الحاجة فيما بعد الحرب إلى لملمة حياتنا ثانية، وإلى الحرية كي نبني ونصنع أنفسنا من جديد، وإلى إنكار الحتمية القاسية للظروف؛

ومع ذلك، فقد أقرت الوجودية (مع إشارات دينية) بحتمية سوء النية في الظرف أو الوضع الإنساني. ويبدو لنا أن فلسفة الإنسان الفرد في عالم لا معقول، وكموجود واع له اختياراته المقلقة ومسئولياته المفزعة، وخداع النفس المسلم به، برغم حريته وأمله الدائمين في أن يجدد ذاته وعالمه — تقدم لنا نزعة إنسانية تعبر عن حياة الإنسان بصدق في منتصف القرن العشرين.

ومع تزايد الإقبال على الوجودية، أصبحت تشكل تهديدًا خطيرًا، ما جعل الكنيسة الكاثوليكية الرومانية والحزب الشيوعي يسارعان بإدانتها. وقد اتهمت فلسفة سارتر بالإلحاد من قبل الكنيسة الكاثوليكية الرومانية في أكتوبر من عام ١٩٤٨، وتم إدراج جميع مؤلفاته على قائمة الكتب الممنوعة قراءتها على الكاثوليك من قبل السلطات الكنسية. ويصف الفيلسوف الوجودي الكاثوليكي الجليل، جبرييل مارسيل Gabriel Marcel، سارتر في عام ١٩٦٤، بأنه:

> كافر ذو منهج، نشر حوله أخبث الدروس وأخطر النصائح التي لم يسبق إخراجها للشباب من قبل على يد مفسد معترف به.

وفي عام ١٩٤٤، وقبل انتهاء الحرب، شن كبار المفكرين بالحزب الشيوعي الفرنسي، أكبر الأحزاب السياسية في فرنسا آنذاك، حملة إدانة عامة ضد سارتر، بعد ما رأوا من اجتذاب الوجودية لأعضاء الحزب من الشباب وإعراضهم عن المنهج القويم لماركس، ولينين Lenin، وستالين Stalin، وتعريض قوة ووحدة الحزب للخطر. وفي عام ١٩٤٨، أدان مؤتمر الحزب الشيوعي الوجودية، واتهمها بأنها «العدو الأيديولوجي رقم ١». وهوجم سارتر من قبل مفكري الحزب الشيوعي الذين اعتبروه من أشياع المذهب المثالي المعادين للثورة (في حين أنهم كانوا ينظرون إلى المادية على أنها فلسفة الثورة الشيوعية دون سواها)؛ كما اعتبروه من أتباع الذاتية البرجوازيين الذين يتجاهلون احتياجات المجتمع؛ ومدافعًا عن حرية صورية جوفاء دون أي اهتمام بالاحتياج الحقيقي إلى الحرية في العالم؛ وفاشيًا سريًا متأثرًا بفلسفة هيدجر؛ وجزءًا من مسعى وطني للقضاء على الحزب الشيوعي الفرنسي.

الأخلاق الوجودية

«أيهما يجب أن أختار؟»

ومن أوضح الأمثلة الدالة على شعبية سارتر الجارفة في ذلك الوقت، مشهد الحضور في المحاضرة التي ألقاها مساء يوم ٢٩ أكتوبر ١٩٤٥، بكلوب مينتينانت في باريس. فقد أفادت التقارير الواردة آنذاك أن الناس كانوا يتدافعون ويتصارعون للدخول إلى القاعة، حتى أنهم حطموا المقاعد، وملئوا جنبات القاعة عن آخرها، ما أدى إلى إصابة الكثيرين منهم بالإغماء. وتعرف تلك المحاضرة الآن بعنوان *«الوجودية مذهب إنساني»* ***Existentialism Is a Humanism***، وقد أعيد طبعها عدة مرات وترجمت إلى العديد من اللغات، رغم أن سارتر سرعان ما أنكر هذه المحاضرة، معتبرًا إياها «خطأ» ارتكبه – وذلك لسبب لوجيه، كما سنرى.

وقد بين سارتر، من خلال تلك المحاضرة، لجمهوره ولعامة الناس ما تعنيه قضاياه الفلسفية عن طريق أمثلة حقيقية، ومن واقع حياته المعيشة، والحياة في عصره. ولتوضيح الفلسفة الأخلاقية لوجوديته والدفاع عنها، روى سارتر لجمهوره القصة التالية عن أحد تلاميذه.

وكان هذا التلميذ قد أتى سارتر طلبًا للنصح والمشورة، خلال سنوات الذل والهوان (١٩٤٠–١٩٤٤) للاحتلال الألماني لفرنسا. «ماذا أفعل؟» سأل الطالب الفرنسي الشاب سارتر. وكان والده دائم الشجار مع أمه ويميل «للتعاون» مع النازيين؛ وقُتِلَ شقيقه الأكبر أثناء محاولة الجيش الفرنسي الفاشلة ضد هجوم الألمان في عام ١٩٤٠، وكان يرغب في الثأر لمقتل أخيه، لكن أمه كانت وحيدة في تلك الأثناء، وكان يدرك أنها تحيا لوجوده معها. أريد أن أبقى معها في فرنسا وأساعدها، كان هذا ما قاله الشاب لسارتر، لكني أرغب أيضًا في السفر إلى إنجلترا للانضمام إلى القوات الفرنسية الحرة حتى أتمكن من محاربة الألمان. فأيهما أختار؟

ويشير سارتر إلى أن تلميذه كان ممزقًا بين نوعين مختلفين أساسًا من الأخلاق، وهما الأخلاق المرتبطة بالوفاء والإخلاص الشخصي، والأخلاق المتعلقة بالدفاع عن المجتمع ككل. وكان على الشاب أن يختار من بين هذين الأمرين. وفي معرض حديثه إلى مستمعيه، قال سارتر:

> فمن الذي يستطيع مساعدته في اختياره؟ ومن المؤكد أنها ليست العقيدة المسيحية، لأن كلا الاختيارين يفي بمعايير الاختيار المسيحي. وليست الأخلاقيات الكانطية أيضًا؛ نظرًا لأن الشاب هنا لا يستطيع أن يعامل الجميع كغاية بشكل متواصل، ذلك أنه سيتعين عليه معاملة شخص ما على أنه وسيلة. ولم تكن لديَّ سوى إجابة واحدة فقط: «أنت حر، فاختر ما تشاء... ليست هناك أي أخلاقيات عامة يمكن أن تدلك على ما يجب أن تفعل.

ولكن، ألا يبدو لك أنه من غير المعقول أن سارتر، أستاذ الوجودية الفرنسية العظيم، والذي يظهر نفسه – إلى جانب كيركجارد ونيتشه – على أنه من ذلك النوع من الفلاسفة الذين يريدون تقديم فلسفة يستطيع الإنسان العصري أن يحيا بها، ليس لديه ما يقدمه لتلميذه، الذي يعاني صراعًا أخلاقيًا، سوى أن يقول له: عليك أن تختار، وتتحمل المسئولية؟

ودائمًا ما تكون أمثلة سارتر منتقاة بعناية وذكاء. فلماذا جاء بهذا المثل المتطرف للاختيار الأخلاقي لجمهوره المترقب؟ لقد ضرب لهم مثلاً لشخص وقع في مأزق أخلاقي، بين فلسفتين أخلاقيتين متعارضتين أساسًا، مأزق لا سبيل للخروج منه إلا باللجوء إلى أي مبادئ أخلاقية أخرى أو عارضة. («من يستطيع مساعدته؟»)؛ وفي مثل هذه الحالات، لا يستطيع المرء سوى الاختيار وتحمل المسئولية «غير السعيدة». لقد استخدم سارتر هذا المثل الذي ينطبق على جميع الخيارات الأخلاقية، من وجهة النظر الوجودية: إننا أحرار بصورة مطلقة، ولذا فنحن نستطيع الاختيار عند القلق والجزع فقط، وعندما نكون بمفردنا دون أي «مساعدة» من أي مبادئ أخلاقية أو سلطة أخلاقية أو أي «أخلاقيات عامة». لكن

هذه النظرة الوجودية إلى الحرية الإنسانية في القرارات الأخلاقية، نظرة بالغة القسوة والتشدد، حتى أنها تثير التساؤل حول إمكانية وجود أي أخلاق وجودية على الإطلاق — كما يقر سارتر في نهاية الأمر.

سوء النية؛ اللا مصداقية؛ الاغتراب؛ روح الجد

وآن لنا أن نتساءل: ما الذي تقدمه وجودية سارتر إذن لعصرنا، بوصفها فلسفة أخلاقية؟ وسوء النية، كما رأينا، هو الكذب على النفس، وخداع الذات، وادعاء أننا لسنا أحرارًا ومسئولين عما نكون ونفعل، عندما نعلم يقينًا أننا كذلك. وسوء النية هو أن ندعي أننا مقيدون سببيًا كالجماد، وأننا بذلك لسنا أحرارًا وغير مسئولين عن حياتنا، وأننا مجرد ضحايا ونتاجات سلبية لظروفنا الخاصة والمحيطة.

وبدلاً من سوء النية، يستخدم سارتر أحيانًا مفهوم اللا مصداقية ذا الصلة الوثيقة. واللا مصداقية هي محاولة الفرار من حقيقة أننا، كموجودات واعية، أحرار في اختيار معنى لعالمنا، وفي صنع أنفسنا بواسطة المشروعات التي نختارها، ومسئولون مسئولية كاملة عن اختياراتنا. فأن تكون عديم المصداقية هو أن تكون غير صادق مع نفسك ككائن واع، وإنكار ما يعنيه كونك موجودًا واعيًا.

ويزعم سارتر بأن سوء النية وعدم الصدق يتسببان في شعورنا بالاغتراب. فالعيش في خداع النفس، المرتبط بسوء النية، والعيش في اللا مصداقية النابعة من مخالفتك لوجودك الإنساني الواعي، هو أن تحيا مغتربًا عن نفسك، وعن حريتك كموجود واع، وأن تنظر إلى نفسك على أنك شيء خاضع للظروف. ويؤكد سارتر على مسألة مهمة تتعلق بالاغتراب عن الحرية الذي يميز طبقة اجتماعية (البرجوازية) تضفي صفة الذاتية على القواعد الأخلاقية لنظام اجتماعي سائد يخدم مصالحها، وتتصرف كما لو كانت مقيدة بها وخاضعة لها.

ومن بين المفاهيم الأخرى ذات الصلة الوثيقة والتي استنبطها سارتر، مفهوم «روح الجد». ويستخدم سارتر هذا المفهوم على نحو هدام في نقد تلك الأنماط الإنسانية التي تقبل المبادئ الأخلاقية العادية، التقليدية السائدة في عصرها، كما لو كانت هذه المبادئ

الأخلاقية حقيقة أبدية مطلقة ضرورية للكون. وواقع الأمر، كما يخبرنا سارتر، أن هذه المبادئ الأخلاقية زائلة، ونسبية، وعارضة – لارتباطها بزمن أو عصر معين، ونسبية وفقًا لنوع المجتمع الذي توجد فيه، وهي نتاج طارئ وليس ضروريًا لمجموعة مختلفة من الظروف الاجتماعية والتاريخية. كما أن الاعتقاد في تلك المبادئ الأخلاقية التقليدية التي يعلنها أولئك «البشر الجادون» عارض أيضًا؛ نظرًا لأنه اتفق لهم إضفاء صفة الذاتية عليها والإيمان بصدقها لمجرد أنها ألقيت – عبثًا – في مجتمعهم تحديدًا دون غيره؛ ولو أنهم وجدوا أنفسهم في مجتمع آخر، لكانت حقائقهم الأخلاقية «المطلقة» مختلفة.

وفي روايته *«الغثيان»*، ينتقد سارتر بشدة «روح الجد» لأعمدة المجتمع تلك، وأولئك المواطنين البارزين التي علقت صورهم بمتحف الفن في مدينة «بوفيل». ويمقت «روكنتان» البرجوازية البوفيلية لتكبرها وتعاليها على القيم الأخلاقية التقليدية التي عاشت حياتها وقدمت إسهاماتها في مدينة «بوفيل» بفضلها. ولم يحدث أبدًا أن اعترف أي واحد من هؤلاء الرجال المهذبين – الذين يعتدّون بأنفسهم ويرون أنفسهم أبر الناس وأقومهم أخلاقًا في «بوفيل» – بمسئوليته عن اختيار قيمه الأخلاقية. وعاشوا حياة ناجحة ماليًا، وسياسيًا، واجتماعيًا، وبروح الجد، وكانوا يتصرفون كما لو كانت قيمهم الأخلاقية قوانين طبيعية للكون تجبرهم على التصرف على نحو ما كانوا يفعلون.

ومن منطلق كراهيته للبرجوازية، يطلق سارتر على مواطني «بوفيل» (مدفيل) البارزين أولئك (الخنازير، المتعفنين، الحيوانات النتنة، الخنازير القذرة). لكن نقد سارتر الفلسفي يقول إنه، على عكس عقلية الخنازير القذرة، فالقيم لا تخص العالم، وإننا غير محكومين بقيمنا الأخلاقية كما لو كانت قوانين طبيعية. ويرجع السبب في ذلك إلى أن القيم ليست قضايا إدراكية، وليست عبارات صادقة عن العالم، كقانون الجاذبية، ولابد لنا من الاعتراف بها كشرط ضروري وحتمي لحياتنا. فالقيم، شأنها شأن العدم، لا تدخل عالمنا إلا عن طريق الموجودات البشرية، من خلالنا، ونحيا كالخنازير القذرة إذا لم نقر بأننا نحن الذين جئنا بها، ونتحمل المسئولية عن التصرف طبقًا لها.

غياب القوانين الأخلاقية

ولنفترض أننا لا نريد العيش كخنازير قذرة، ونتمرغ في وحل المبادئ والقيم الأخلاقية التقليدية، ونرغب في تجنب سوء النية، واللا مصداقية، واغتراب النفس، وروح الجدية؛ فما هو الفعل القويم أخلاقيًا إذن، ذلك الفعل الذي لا يوقع بنا في أي من هذه الشراك، برأي سارتر؟ ويجيب سارتر على ذلك: بأنني أتصرف أخلاقيا عندما أتخلى عن خداع الذات، ويكون اختياري الأخلاقي مصحوبًا باعترافي بأنني موجود واع، وحر في الاختيار، ومسئول عما أختار.

ورغم أنه من المسلم به أن الاختيار كإنسان حر ومسئول هو السبيل أو الوسيلة المناسبة والصحيحة للفعل الأخلاقي، فإنه يبقى السؤال: ماذا أختار؟ ما هي القيم التي توجه أفعالي؟ وما هي المبادئ أو المثل العليا أو المعايير التي يجب أن أعتمد عليها في اختياري؟ وإجابة سارتر على هذا السؤال هي نفس الإجابة التي أعطاها لتلميذه القلق، اليائس أثناء الحرب: «أنت حر، فاختر ما تشاء...ليست هناك أي أخلاقيات عامة يمكن أن تدلك على ما يجب أن تفعل». فلا وجود لأي مثل عليا أخلاقية أو قيم كلية يمكن أن تهديك سواء السبيل. لكننا نجد أنفسنا هنا وجهًا لوجه مع المفارقة في أن الوجودية السارترية — التي أجبرتني على إدراك ميولي للسقوط في خداع الذات والعمل على تحاشي هذا السقوط، وسوء النية، واللا مصداقية، وروح الجد الكاذبة — برغم ذلك، لا تقدم أي مبادئ أو مثل عليا أو معايير أو قيم عامة تكون هاديًا أو مرشدًا أخلاقيًا لأفعالي. ولذا، لابد لنا من القول بأن الأخلاق الوجودية تحاول تنصيب نفسها كفلسفة أخلاقية دون تقديم أي مبادئ أو مثل عليا أو قيم تكون دليلاً لاختياراتنا أو أفعالنا الأخلاقية. وتلعب الأخلاق الوجودية عند سارتر دور المعلم الأخلاقي الناصح لنا، وأن تشعرنا بالقلق أخلاقيًا من السقوط في هوة سوء النية، وتلقي الرعب في نفوسنا حتى نتجنب اللا مصداقية، وتحملنا على الاعتراف — عند الاختيار — بأننا أحرار ومسئولون عن اختياراتنا، مع عجزها عن تزويدنا بأي مبادئ أخلاقية تساعدنا في الاختيار.

ولكن، لماذا تكون الأخلاق الوجودية مفلسة وعاجزة عن إمدادنا بالمبادئ أو المثل العليا التي يمكن أن ترشدنا إلى ما هو خير للحياة الإنسانية وما هو صواب؟ وفي محاضرته «الوجودية مذهب إنساني»، قام سارتر بمحاولتين لعلاج هذه المشكلة، وباءت كلتاهما بالفشل. ففي المحاولة الأولى، اتفق سارتر مع نيتشه حول أهمية اكتشاف نيتشه لموت الإله. لكن، يضيف سارتر، «من الضروري أن نستخلص النتائج المترتبة على عدم وجوده حتى النهاية»، على عكس سوء النية التقليدي الذي يدعي أن شيئًا لم يتغير، وأن «معايير الصدق والنزاهة، والتقدم، والإنسانية» ما زالت قائمة، وتحكمنا حتى وإن كان الله نفسه لم يعد موجودًا. ويجيب سارتر على ذلك بقوله بأن الوجودي يجد أنه من المحرج للغاية أن يكون الله غير موجود، فعدم وجوده يعني عدم وجود أي قيم معقولة.

وإذا كانت الوجودية تقول بأن عدم وجود الله معناه عدم وجود أي مصدر للقيم المطلقة للإنسان، وعدم وجود الخير بصورة مسبقة أو قبلية؛ لأن عدم وجود الله يعني عدم وجود وجدان كامل لا متناهٍ يعقل ذلك الخير، فإن القول بوجود الخير أو بوجوب الصدق والنزاهة يصبح قولاً لا معنى له؛ لأننا نصير حيال وجود إنساني بحت لا دخل فيه لوجود الله أو لقيم مصدرها الله، فعدم وجود الله يعني أنه لا يمكن أن يكون أساسًا لحياتنا الأخلاقية. وهنا يستشهد سارتر بما قاله الروائي الروسي «دستويفسكي» **Dostoevski**: «إذا لم يكن الله موجودًا، فإن كل شيء مباح».

ويرى سارتر فيما قاله «دستويفسكي» النقطة التي تنطلق منها الوجودية؛ فعدم وجود الله يعني أن كل شيء مباح وأننا أحرار، ويصبح الإنسان – كموجود واعٍ – وحيدًا مهجورًا في الكون. كما أن وجودنا، كموجودات واعية، سابق على ماهيتنا؛ ذلك أن عدم وجود الله يعني عدم وجود أي ماهية للبشر أو طبيعة إنسانية مشتركة بينهم. وبهذه الطريقة، يتوصل سارتر إلى استنتاج أنه لم تعد لدينا أي قيم أو مثل عليا أخلاقية – ولا توجد أي ماهية للإنسان أو الطبيعة البشرية توجهنا إلى تحقيق ماهيتنا أو طبيعتنا الإنسانية، ولا وجود لإله يقدم لنا المثل الأعلى الإلهي للخيرية والفضيلة الإنسانية الذي نطمح إلى بلوغه. وفي محاضرته العامة المكتظة، وفي فورة بلاغية مفاجئة، يوجز سارتر ما سبق قائلاً:

وهكذا، لا توجد وراءنا أو أمامنا، في عالم مضيء للقيم، أي وسائل
للتبرير أو الاعتذار. ونجد أنفسنا وحيدين، دون عذر. وهذا ما أعنيه
بقولي إن الإنسان محكوم عليه أن يكون حرًا.

وإذا كان الله غير موجود، فلا وجود لأي «قيم أو أوامر يمكن أن تجيز سلوكنا.» ولا نجد أي وسيلة للتبرير أو الاعتذار عن سلوكنا لعدم وجود أي «طبيعة بشرية»، مقدرة إلهيًا، تحكمنا وتقيدنا. لقد حررنا موت الإله من أحكامه وأوامره وسلطانه على العالم. أجل، نكون أحرارًا، ولكن بلا أي مبادئ أخلاقية تكون بمثابة أساس لحياتنا.

وهنا، يحاول سارتر أن يعزو سبب الافتقار إلى المثل العليا أو المبادئ الأخلاقية في الوجودية إلى عدم وجود الله – فإذا كان الله لم يعد موجودًا كأساس للقيم، فلا أساس لأي قيم. لكن هذا التفسير يتعارض مع حجة سارتر في كتابه *«الوجود والعدم»*، والتي تقول بأن الأساس الوحيد للقيم هو حريتي كموجود واع، وأنه «لا شيء، ولا شيء على الإطلاق، يبرر اتخاذي هذه القيمة بعينها أو تلك...». وبذلك، لا يمكن أن يكون الله أساسًا لقيمي. وحتى لو أنه كان موجودًا، وقُدر لي أن أؤمن به، ما كانت الوجودية لتقول بأن علاقته بقيمي كالأساس، بل مجرد أداة مساعدة اخترتها أنا لتكون بمثابة الأساس بالنسبة لي. وفي نهاية محاضرته، يقول سارتر:

> وحتى إذا كان الله موجودًا، فالنتيجة واحدة بالنسبة لوجهة نظر (الوجودية)...وليس المهم أننا لا نؤمن بوجود الله، لكن المهم بالنسبة لنا، أو ما نظنه المشكلة الحقيقية، ليس مشكلة وجوده، بل حاجة الإنسان لأن يجد نفسه من جديد، وأن يفهم أنه لا شيء يمكن أن ينقذه من نفسه...».

وفي محاضرة *«الوجودية مذهب إنساني»*، قام سارتر بمحاولة ثانية لمعالجة غياب المبادئ الأخلاقية في الوجودية. وحاول أن يثبت، في تلك المحاضرة العامة، كما يشير

عنوانها، أن الوجودية لا تعوزها المبادئ والقيم الأخلاقية، لكنها، على العكس تمامًا، مذهب إنساني أو فلسفة إنسانية تنظر إلى البشر على أنهم أساس القيم. وهنا، يعرض سارتر حجته المعروفة عن أن الوجودية تشترك في بعض القيم الأخلاقية للفلسفة الإنسانية الموروثة، وبخاصة قيمة الحرية لسائر البشر. وبالنسبة للفلسفة الوجودية، كما يقول سارتر، فإن اختياري لحريتي الخاصة كموجود واع يشتمل بالضرورة على اختياري لقيمي والحرية للآخرين جميعًا. ومع ذلك، فلا شيء مما أخبرنا به سارتر في «*الغثيان*» أو «*الوجود والعدم*» يقوم على القيمة الإنسانية للحرية العامة. ولم يرد في أي موضع منهما أن اختياري الحرية لنفسي يقتضي ضمنًا اختيارها للآخرين. والحقيقة أن سارتر دائمًا ما كان يتخذ الموقف المضاد، معتبرًا حرية الغير تهديدًا لحريتي، وشيئًا ما أسعى إلى التغلب عليه. وهكذا، فقد أخفق سارتر في كلتا المحاولتين. فعدم وجود الله (موت الإله) لا يفسر العوز إلى المبادئ والقيم الأخلاقية العامة في الوجودية؛ كما أن الوجودية لا تستطيع سد هذا النقص عن طريق تمسكها بالقيمة الإنسانية للحرية المطلقة: وبذلك، فالوجودية ليست «مذهبًا إنسانيًا».

ولابد لنا من العودة إلى السؤال: لماذا تفتقر الوجودية إلى المبادئ والقيم الأخلاقية العامة؟ ومن المؤكد أن الإجابة أصبحت واضحة جلية الآن. وقد استبعد سارتر نفسه إمكانية وجود مبادئ أو قيم للأخلاق الوجودية عن طريق دراسته الفينومينولوجية لأنواع الوجود كما تظهر للوعي الإنساني. وقاده ذلك إلى تقديم عالم لا يوجد به سوى نوعين من الوجود: الوجود في ذاته، نطاق الأشياء، الذي يكون على ما هو عليه، ومنغلقًا على نفسه، دون وعي، ومقيدًا سببيًا، ومجردًا من الحرية؛ ولا معنى أو قيمة له بذاته. أما الوجود لذاته، الذي هو نطاق الوجود الواعي، فهو غير مقيد وحر، واع بذاته وبجميع موضوعاته، يدرك انفصاله واستقلاله عن جميع موضوعاته، يعي انفصاله المطلق عن نطاق الأشياء؛ والوجود الواعي ليس له جوهر أو ماهية أو حياة داخلية، وهو حرية عدمية، ويُبقي جميع الموضوعات بعيدًا عن نفسه، ويدرك الفجوات والنقص، وعدم الرضا، ويعي الإمكانيات التي لها وجود وبعضًا مما يجب القيام به؛ وهكذا، فالوعي يعمل دائمًا على المشروعات

لتحقيق الأهداف ذات القيمة – تلك الأهداف التي لن يتوافق الوعي الحر، العدمي معها أبدًا.

وفي هذا الكون، الذي لا يوجد به سوى هذين النوعين من الوجود، يكون الموجود الواعي الحر هو الأساس الوحيد الممكن للقيم. ولكنني كموجود واع حر، وبمثابة الأساس الوحيد الممكن للقيم، فإنه لا يمكن أن يكون لي أنا نفسي أي أساس – ولا يوجد أي موجود آخر أو ماهية أو مثل عليا أو مبادئ أخرى يمكن أن يقوم أساسي عليه، وهذا من شأنه القضاء على حريتي. إذن، فالقيم لا أساس لها إلا بداخلي أنا، أنا الموجود الواعي الذي لا أساس له. وهكذا، تكون جميع القيم عارضة – وقتية، ونسبية، ومتغيرة، وما اتفق لي أن أختاره في ظروفي المتقلبة. وبناء عليه، فالوجودية لا تستطيع توفير أي أساس نهائي ثابت للقيم الإنسانية – سواء أكان ذلك قيمًا مطلقة أو مبادئ «أخلاقيات عامة» أو كان المثل الأعلى المسيحي لنكران الذات أو المثل الأعلى الماركسي للثورة البروليتارية. والوجودية لا تستطيع تقديم أي من هذا ليكون دليلاً لنا في اختيارنا الأخلاقي. وردًا على السؤال «ماذا أختار؟» تقف الوجودية عاجزة عن الإجابة لافتقارها إلى المبادئ والقيم والمثل العليا التي يمكن أن تبرر أو تعطي الأفضلية لأي نمط من أنماط الحياة أو أي نوع من أنواع القرارات الأخلاقية على الآخر. وبذلك، يتبين لنا أن المفهوم الوجودي للحرية الخالصة المطلقة للموجود الواعي هو الذي تسبب في جعل الأخلاق الوجودية أمرًا مستحيلاً.

الأخلاق الوجودية: انتقادات

انتقادنا الأول لوجودية سارتر أنها جعلت الأخلاق مستحيلة برفضها لأي مبادئ أو مثل عليا عامة كأساس للاختيار الأخلاقي. والانتقاد الثاني أن سارتر قد قدم لنا مبدأ واحدًا لأفعالنا: تجنب سوء النية أو إنكار عدم الصدق في الأفعال أو الاغتراب عن الذات أو روح الجدية، لكن هذه مجرد قواعد سلبية. وإذا كان مقدرًا لي أن أتبع قاعدة إنكار اللا مصداقية، فلابد لي من معرفة معنى المصداقية. فصدق الفعل، كما يقول سارتر، هو أن يكون الفعل مصحوبًا بفهم واضح للموقف والوعي بأنني حر فيما أختار فعله ومسئول عن اختياري.

ولكن، نظرًا لأن تعريف سارتر للمصداقية لم يقدم أي تبرير لاختيار أ وليس ب، فإن اختياري يكون بذلك اعتباطيًا؛ إنه اختياري ببساطة، لكنه بلا أي أساس، وعبثي. وقاعدة تجنب سوء النية، والاختيار بصدق، تأمرني بوضوح أن أقر بحريتي في الاختيار، لكنها ليست قاعدة ذات مغزى أخلاقي؛ فهي قاعدة فارغة، وليس لها أي مضمون فيما يتعلق بما هو ذو قيمة أخلاقية وما هو شنيع أخلاقيًا. وعلى أحسن تقدير، فقاعدة المصداقية في الأفعال هي قاعدة إجرائية تنبئني بالوسائل الصحيحة والمناسبة لاتخاذ القرارات الأخلاقية. لكنها لا توضح أي اتجاه أخلاقي إيجابي.

والانتقاد الثالث الموجه للأخلاق الوجودية عند سارتر أنه نظرًا لأن القاعدة الوحيدة التي تزودني بها هي قاعدة تجنب خداع النفس والصدق في الأفعال، أكون قد قمت بكل ما هو مطلوب مني ما دمت أتبع هذه القاعدة، وأتجنب سوء النية، وأقر بأن لي أنا وحدي حرية اختيار ما أفعل، وأنني الوحيد المسئول عن اختياري. وهكذا، فأي شيء أختار فعله بحرية يفي بمتطلبات المصداقية: فالأفعال المختارة بحرية تتساوى في جودتها، ولا سبيل إلى التمييز بينها.

ويدرك سارتر ذلك، ويقول قرب نهاية «*الوجود والعدم*»: «جميع الأنشطة الإنسانية متساوية...»؛ ثم يضيف، كي يصدمنا: «وتنتهي إلى نفس الشيء سواء أصبح المرء ثملاً وحده أو زعيمًا لأمم». فكلتا الطريقتين في الحياة، اللتين تم اختيارهما بحرية، متساويتان. وحينئذ، لم يعد لدى طلاب سارتر الفرنسيين، الذين انضموا إلى حركة المقاومة السرية ضد النازيين، تبرير أكبر مما كان لدى طلاب هيدجر الألمان الذي انضموا إلى الحزب النازي لمحاربة جيش هتلر من أجل القيم الفاشية. ولم يعد أي منهما أكثر تبريرًا من الآخر لعدم وجود أي مبرر لدى أي منهما؛ فالانضمام إلى قوات المقاومة الفرنسية أو الجيش النازي فعلان متساويان إذا تم اختيارهما بحرية. «في كل مرة يختار فيها الإنسان ارتباطه ومشروعاته بكل صدق ووضوح، أيًا كان هذا الاختيار، فمن المستحيل أن يُفضل اختيارًا آخر عليه، فماذا يحدث لو أنني اخترت بحرية، بكل صدق ووضوح، أن أقتل عدوي؟»

ومع ذلك، توجد ملاحظة هامشية في نهاية الفصل الثاني من الجزء الأول من *«الوجود والعدم»* والذي يحمل عنوان «سوء النية» تدل على أن سارتر يرى – بوضوح تام – أن مبدأ المصداقية عنده عاجز عن تقديم أي مبدأ أخلاقي. ويقول إنه «لا فرق بين أن يكون المرء حسن النية أو سيئها»؛ لأن الغلبة لسوء النية، «وهذا لا يعني أننا لا نستطيع الفرار تمامًا من سوء النية، لكن هذا يفترض الاسترداد الذاتي للوجود الذي فسد من قبل، وهو ما سنطلق عليه «السلامة»، ولا مجال لوصفها هنا»، فهل هذا تلميح ينذر بـ «التحول الجذري» (إلى الماركسية)، والذي كشف عنه في نهاية «الوجود والعدم»؟

والنقد الأخير للأخلاق الوجودية عند سارتر، أننا نراها تحوم على حافة العدمية. ويمكن تعريف العدمية بأنها وجهة النظر القائلة بعجز العقل البشري عن تبرير إحدى القيم الأخلاقية وتفضيلها على أخرى؛ وأنه لا قيمة لأي شيء، وأن القوة والعنف هما السبيلان الوحيدان إلى تقرير ما هو صواب. ومن المؤكد أن الرسالة الوحشية للعدمية لم تكن سببًا في جعل سارتر أشهر شخصية في فرنسا فيما بعد الحرب العالمية الثانية. لا، هذا ليس صحيحًا على الإطلاق؛ فقد اكتسب سارتر شهرته من تأييده ودفاعه عن حركة التحرر من الاضطهاد النازي، وتعميمه ليأس فرنسا إبان الاحتلال، ومفهومه التفاؤلي لتجديد الذات، بقوله بأن «الإنسان لا شيء سوى ما يصنعه بنفسه». وفي مواجهة شكوكي وحيرتي المتزايدة فيما يتعلق بالشئون العالمية، تقول الذاتية بأنني أنا وحدي، في موقفي أو وضعي الخاص، أتبع مشروعاتي الخاصة وأتخذ قراراتي الأخلاقية بحرية ومسئولية، وبصدق. لكنني أقرر في قلق وخوف، يضيف سارتر، لأنني بلا أساس. ومع ذلك، فقد مضت اللحظة التاريخية التي تمكنت فيها الوجودية من الوفاء باحتياجات العالم عقب الحرب العالمية الثانية، وها نحن الآن ننظر إلى الأخلاق الوجودية عند سارتر على أنها هجوم عدمي على أي تبرير عقلاني لما هو صواب أو خير في الحياة الإنسانية. ألا يوجد مفر لسارتر من الاتهام بأن الوجودية السارترية تجعل الأخلاق أمرًا مستحيلاً، وأنها تقودنا إلى العدمية؟

الوجود من أجل الآخرين: العلاقات الاجتماعية

لا مخرج

ولنتناول نظرة سارتر إلى العلاقات الإنسانية لنرى ما إذا كان له مخرج هنا. ويعبر سارتر عن وجهة نظره حول كيفية ارتباط الموجودات الواعية ببعضها البعض من خلال مسرحيته *«لا مخرج»* (١٩٤٤)، وهي أول مسرحية يتم عرضها في باريس بعد التحرر من الاحتلال الألماني. وتم تقديمها على خشبة المسرح في ٢٠ سبتمبر ١٩٤٤، وحققت نجاحًا عظيمًا، وأصبحت إحدى كلاسيكيات المسرح، واستمر تقديمها منذ ذلك الحين. ويقوم بأداء *«لا مخرج»* ثلاثة ممثلين فقط، ولا يوجد بها أي تغيير للمناظر. وشخصيات المسرحية الثلاث هم رجل وامرأتان، إحداهما سحاقية، يسيرون منفصلين إلى داخل غرفة جيدة الإضاءة ومزودة بثلاث أرائك صغيرة، ويعرفون أنهم ميتون، وأنه قد تم إرسالهم إلى هناك حيث الجحيم. ومع ذلك، لا توجد أي آلات لتعذيبهم، ولا توجد أي نيران لإحراقهم، ولا يوجد سوى الشخصين الآخرين. وسرعان ما تتضح لهم الحقيقة الرهيبة، أن كلاً منهم عذاب للآخر، وأنه قد حكم عليهم بأن يعذب كل منهم الآخر إلى الأبد. وفي نهاية المسرحية، يكون كل منهم قد عذب الآخر على نحو موجع للغاية، ويكتشفون أنه لا حاجة إلى نار في الجحيم – فكما تقول شخصية الرجل في المسرحية، «الجحيم هو الآخرون».

الوجود من أجل الآخرين كجسم

«الجحيم هو الآخرون»، هكذا تكون العلاقة بين الموجودات الواعية من وجهة نظر سارتر. وتشكل العلاقات الإنسانية موضوع الجزء الثالث من *«الوجود والعدم»*، تحت عنوان «الوجود من أجل الآخرين». فأنا موجود ككائن واع، يقول سارتر، في عالم من الموجودات الواعية الأخرى، عالم من الوجود من أجل الآخرين. ويتخذ الوجود للغير أو من أجل الآخرين شكلين، يقول سارتر: أولهما، أن أصبح واعيًا بجسمي أنا كشيء ما مدرك حسيًا من قبل الآخرين. وبالنسبة للآخرين، فأنا وجود في ذاته، جسم، في المقام الأول،

رغم أنني وجود لذاته، موجود واع، بالنسبة لي. وثانيهما، أنني، بالمقابل، أصبح مدركًا للآخرين ووجودهم كموجودات واعية.

ويستهل سارتر تحليله النفسي الثاقب لوجودي للغير بزعمه أنني أصبح على وعي تام بذاتي عندما أدرك أنني موضوع للإدراك الحسي عند شخص ما آخر. وهنا، يعمد سارتر إلى استخدام حجة هيجل الشهيرة القائلة بأنني أستطيع أن أصبح مدركًا لذاتي عندما أجد انعكاسًا لذاتي في وعي الغير. لكن سارتر يطور نظرية هيجل عن «الذات المرآوية»، واعتماد الوعي الذاتي على انعكاس صورة الذات في وعي الغير، إلى نظرية أكثر إحكامًا وإتقانًا. وبالنسبة لسارتر الديكارتي، كما رأينا، فالوعي دائمًا ما يكون وعيًا بالموضوعات والوعي الذاتي. لكن سارتر يشير إلى اعتمادي، من أجل الوعي الذاتي الكامل، على كوني مدركًا حسيًا كموضوع من قبل وعي آخر. كما أنني أصبح على وعي تام بذاتي، كجسم فاعل، عندما أدرك أنني موضوع، جسم فاعل، بالنسبة للإدراك الحسي لدى شخص ما آخر – عندما أدرك أن هناك من ينظر إليّ. (ونلحظ هنا أن ثنائية ديكارت بين ذاتي كعقل وجسم قد أعادت تأكيد نفسها في تمييز سارتر بين ما أكون أو كينونتي بالنسبة لذاتي كموجود واع، وجود لذاته – وما أكون مباشرة بالنسبة للغير كجسم فيزيائي، وجود في ذاته).

النظرة

يُعدّ فهم سارتر العميق لما يعنيه قولي «إنني أكون واعيًا بأنني منظور إليه» في العلاقات الإنسانية واحدًا من أهم مفاهيمه، وهو مفهوم النظرة. وكعادته، يضرب لنا سارتر مثلاً معبرًا. وهنا، يسوق لنا المثل الذي لا ينسى لتوم المختلس للنظر peeping Tom، وكتب يقول: «لنتصور أنني، بدافع الغيرة أو الفضول أو الرذيلة، قد ألصقت أذني بالباب ونظرت من ثقب الباب». فأنا، باعتباري توم مختلس النظر، أكون مدركًا فقط للمنظر المراد رؤيته داخل الغرفة، والحديث المراد استراق السمع إليه، ولذا فأنا أركز إدراكي على السماع وإيجاد الزاوية المثلى لوضع عيني على ثقب الباب. ووعيي هو إدراك شفاف للمناظر والأصوات. ولا أكون مدركًا لذاتي عندما أنحني لأسفل لاختلاس النظر عبر ثقب الباب الخاص بشخص

ما آخر، وعندما أسترق السمع. ولكن فجأة، يقول سارتر، أسمع وقع أقدام في الردهة. هناك شخص ما ينظر إليّ. ويتملكني الخجل عندما أدرك فجأة نظرة الغير إليّ. وأمام نظرة الغير إليّ، يبدو لي عالمي وكأنه يتلاشى، و«أشعر فجأة بالاغتراب عن كل إمكانياتي، التي ترتبط حينئذ بموضوعات من العالم، بعيدة عني، في وسط العالم».

الوجود الواعي كموضوع

«وينتج عن هذا نتيجتان مهمتان»، يتابع سارتر حديثه: الأولى، أنني أصبح موضوعًا لنظرة الغير، فهو يراني كجسم أو كشيء. ويستبدل الغير مشروعاتي لذاتي، والممكنات التي تمد عالمي بالحياة والحيوية، بحساباته للاحتمالات حول الكيفية التي سوف أتصرف بها تحت ظروف معينة، ذلك أنني أحد موضوعات العالم بالنسبة له، موضوع من بين موضوعات أخرى لابد من التنبؤ بسلوكها. وعندما نتحدث إلى الآخر فيما بعد، «وعندما نعلم شيئًا فشيئًا رأيه فينا، فهذا هو الشيء الذي سوف يسحرنا ويخيفنا في آن واحد:

أقسم لك أني سأفعل كذا».

«هذا ممكن. وأنت تقول ذلك. وأود أن أصدقك.

ومن الممكن حقًا أن تفعل هذا».

وعن طريق الإشارة إلى الفارق بين نظرتي إلى تعهداتي الخاصة وحسابات الآخر لقيمة تعهداتي، يكشف سارتر عن بعد مفزع للعلاقات بين الأشخاص.

والنتيجة الثانية لكوني مرئيًا من قبل الآخر هي أنني أبدأ في فهم أنني «لم أعد سيد الموقف». فالآخر يأتي بتنبؤاته الخاصة عني، فقد كان يراقبني ويترصدني، ويضع تقييماته لي كشخص، ويحكم عليّ ويضع بطاقاته التعريفية عليّ. فهو الذي يصنعني، ولست أنا الذي أصنع نفسي. ودفاعًا عن نفسي، ربما أحاول التغلب على الآخر، الذي جعل مني موضوعًا، بأن أجعل منه موضوعًا بدوري. لكني، عندما أكون «منظورًا» من قبل الآخر، أعلم بالفعل

أن الآخر حر وأنه ليس أحد موضوعات العالم، بل يتجاوزها ويعلو فوقها ويرتبها في عالمه الخاص – فقد هدم بنظرته حريتي وعالمها، وجعل مني موضوعًا في عالمه.

الصراع حتى الموت: السيد والعبد

ومن خلال نظرة الآخر، يقول سارتر إننا نستطيع حل المشكلة الفلسفية القديمة حول كيفية التعرف على وجود العقول الأخرى، فمن المؤكد أن نظرة الآخر دليل على وجود عقل، وموجود واع حر – تلك الحرية التي تهدد وتعترض سبيل حريتي الخاصة. وهنا، يتجلى العداء والصراع، القائم دائمًا أبدًا، الذي يميز كافة العلاقات الاجتماعية.

ومن خلال نظرته، يسلبني الآخر حريتي ويقضي عليها. وبنظرته، يجعل مني مجرد موضوع، جسم، فأشعر بأنني مملوك له. لكني، يقول سارتر، أحاول التحرر منه. وأحاول تملك الآخر بجعله موضوعًا. «كل ما يمكن أن يقال عني في علاقاتي بالآخر، ينطبق عليه أيضًا»، يقول سارتر. فالعلاقة تبادلية:

> في الوقت الذي أحاول فيه أن أتحرر من سلطان الآخر، يحاول الآخر أن يتحرر من سلطاني؛ وفي الوقت الذي أسعى فيه لاستعباد الآخر، يسعى الآخر لاستعبادي...ولذا، فلابد من تصور أوصاف السلوك العيني داخل منظور الصراع.

ويختم سارتر بواحد من أشهر أقواله:

> الصراع هو المعنى الأصلي للوجود من أجل الآخرين.

ومرة أخرى، نجد سارتر يقتبس من هيجل، ويستشهد هنا بالصراع حتى الموت عند هيجل والذي يبلغ ذروته في العلاقة بين السيد والعبد؛ وهذا هو المعنى الكامن وراء الوجود من أجل الآخرين عند سارتر. فالعلاقات الإنسانية هي علاقات بين سادة وعبيد، وذات مضامين أعمق وأفظع مما تخيله هيجل. وتأسيسًا على موضوع السيد والعبد عند هيجل،

يوضح سارتر أن الصراع بين السيد والعبد هو مباراة لا فائز فيها. وإذا قتلت الآخر، أكون بذلك قد فقدته كمرآة لذاتي كجسم فاعل، وبالتالي أكون قد فقدت وجودي من أجل الآخرين. كما أنني سأكون بذلك قد فقدت الشعور بالإشباع الناتج عن استعباده كموجود واع حر.

ولأن ما أريده هو امتلاك حرية الآخر؛ فأنا أرغب في استعباد الآخر الحر: وهذا فقط هو ما يرضيني. ومن ناحية أخرى، فإذا كان حرًا، فسوف يفر من قبضتي، وسوف أفقد بذلك السيطرة على حريته وما تمنحه لي من شعور بالرضا والإشباع. وعلى عكس ما قاله سارتر فيما بعد، في محاضرة عام ١٩٤٥، من أن الوجودية مذهب إنساني، يصف هنا – في *«الوجود والعدم»* – جميع العلاقات الإنسانية بأنها علاقات صراع أحاول وأسعى من خلالها إلى استعباد أو امتلاك حرية الآخر. وحول موضوع الحرية، يقول سارتر: «احترام حرية الآخر كلمة فارغة...لقد ألقي بنا في هذا العالم في وجه الآخر»؛ فكلتا الحريتين تقيد كل منهما الأخرى، إذا ما وجدت. «ولا شيء...يمكن أن يغير هذا الموقف الأصلي». وهكذا، فالصراع هو معنى العلاقات الإنسانية جميعها – الصراع واليأس.

الحب

وعلاقة الحب هي العلاقة الميئوس منها تحديدًا. ففي الحب أيضًا، نجد أن ما يريده المحب لا يقتصر على الامتلاك الفيزيائي، بل يتعداه إلى امتلاك حرية المحبوب. وهو لا يريد استعباد المحبوب؛ ذلك أنه سيشعر بالذل والمهانة لكونه محبوبًا من قبل شخص ما محكوم عليه نفسيًا أن يحبه. كما أن استعباد المحب الكامل للمحبوب، المحبوب الآلي، سرعان ما سيقتل حب المحب. وعلى الجانب الآخر، فالمحب لن يرضى بشخص ما أحبه لأنه تعهد حرًا أن يفعل ذلك. فالمحب لا يريد امتلاك المحبوب كشيء، بل كشخص حر. لكن رغبة المحب ميئوس منها – فكيف يمكن للمحبوب أن يكون شخصًا حرًا إذا كنت أمتلك حريته وأستعبده؟

لكن، هناك مغزى أعمق للحب، يقول سارتر. فنحن نعاني، كموجودات واعية عدمية، من كوننا بلا جوهر أو ماهية أو أي أساس لحياتنا. والحب هو الذي يمنحنا أساسًا. ونحن نبحث عن أساس لوجودنا في المحب، وفي فكرة أن المحب هو الأساس الحقيقي لوجودي. ونقول: «لقد خلق كل منا للآخر»؛ و«هي كل دنياي». وكل منا يبرر وجود الآخر. لكن هذا لا يفلح أيضًا — لأنه يقتضي امتلاك كل منا لحرية الآخر كأساس لحياته، وأن يكون محبوبًا بحرية أيضًا. وهنا، يعود التناقض من جديد — فلا أحد يمكن أن يكون حرًا ومملوكًا في آن واحد.

كما يوجد غرض آخر للحب. فنحن نعاني، في وجودنا من أجل الآخرين، من تحولنا إلى شيء جسماني، ومن التملك بفعل نظرة الآخر الحر. ويتعهد الحب بإزالة المعاناة. وأنا، عندما أحب، أمتلك حرية الآخر، وبدلاً من كوني شيئًا لا يمكن التنبؤ به من بين أشياء أخرى، أكون الشيء المختار للمحبوب، ومصدرًا حرًا وأثيرًا لجميع القيم بالنسبة له. وعندما أكون محبوبًا، أصبح بذلك الأساس الكامل للآخر، ويكون هناك مبرر لوجودي. ولكن، كما يقول سارتر، «هذا المشروع»، من جانب المحب «سيثير صراعًا». فالمحبوب، كموجود حر، لا يمكن أن «يلتصق» بالمحب كأساس، ولا يمكن أن يكون أسيره أو أن يبقى في حالة الأسر، حتى وإن كان ذلك عن طريق الإغراء أو الحصار بالمال، والهدايا، والصور المعبرة عن نفوذ المحب و«علاقاته». وبذلك، يكون الفشل هو النتيجة الحتمية لمشروع المحب لكونه المصدر الرئيسي، والمفضل، والمطلق للقيم بالنسبة لوعي أسير، وموجود حر مستعبد.

وهكذا، فاستحالة الحب ليس سوى مثال آخر للوجود من أجل الآخرين، وعالم العلاقات الإنسانية، حيث لا أستطيع الارتباط بالآخرين إلا إذا استعبدتهم أو استعبدوني. وعند إخفاقه، يمكن أن يؤدي الحب إلى ثلاث نتائج مختلفة: أن أصير عبدًا، بأن أكون موضوعًا مازوخيًا بالنسبة للمحب، وأعاني من أجل تلذذ الآخر بسيطرته؛ أو أصبح ساديًا، وأقهر المحبوب باستخدام أشكال من العنف؛ أو أن أراقب الآخر بلا مبالاة. لكن أيًا من هذه النتائج لن يرضيني؛ نظرًا لأن أيًا منها لا يمكن أن ينجح في التغلب على حرية الأشخاص كموجودات واعية.

اللزج The Viscous

وأخيرًا، فالحب مهدد بمظاهره الجسدية أيضًا. وكما رأينا في روايته *«الغثيان»*، فجميع الأجسام، والوجود في ذاته، وكافة الأشياء الطبيعية تشعرنا بالغثيان، تمامًا مثلما تحمل الموجودات الواعية، والوجود لذاته، والوجود من أجل الآخرين الشعور بالقلق. فالغثيان هو ما أشعر به عندما أدرك جسمي أنا، وكل جسم آخر، والاتصال الجسدي مع العالم في فرطه وزيادته المخيفة واللا معقولة عن اللزوم.

وفي الجزء الرابع من *«الوجود والعدم»*، يضيف سارتر «اللزج» إلى وصفه للأشياء في الطبيعة. وإذا كنا نجرب الجسد وجميع الأشياء الفيزيائية في الطبيعة بقرف واشمئزاز، وهذه تجربة للزوجة الطبيعة في الوقت ذاته. ويقصد بـ«لزوجة» الطبيعة، لزوجتها والتصاقها، وميلها لأن تغمرنا – كالعلقة – برخاوتها وطراوتها؛ فالأشياء تغرق فيها وتذوب. والغرق في جوهر الطبيعة اللزجة، الحلو، المغث يشبه غرق النحلة في جرة عسل. واللزج هو أحد جوانب العالم التي تملؤنا، كما يقول سارتر، بنفور فطري، غريزي؛ واللزج هو رمز طبيعي لما هو غروي، ومقزز، ومروع، ورمز شامل نستخدمه جميعًا لا إراديًا. والأشياء اللزجة تخيفنا بغموضها؛ نظرًا لأنها لا سائلة ولا صلبة، كالطين أو القطران أو العسل.

ويرمز اللزج، كما يقول سارتر، «للانتقام الأنثوي الحلو، الباعث على الغثيان» للوجود في ذاته اللزج الذي يفرض ذاته على الوجود لذاته.

> اللزج مطواع. لكنه في نفس اللحظة التي أعتقد فيها أنني امتلكته، إذا به، بانقلاب عجيب، يمتلكني...أريد التخلص من اللزج لكنه يلتصق بي، ويجذبني، ويمتصني...وهنا، نستطيع مشاهدة الرمز الذي يكشف عن نفسه فجأة: حيث توجد ممتلكات سامة؛ وتوجد إمكانية امتصاص ما هو في ذاته لما هو لذاته.

كما يرمز اللزج، يقول سارتر، للطبيعة وكل شيء يبغضه لما هو لذاته، لكنه لا يستطيع الفرار منه. ومع ذلك، فمن الواضح أن اللزج، بالنسبة لسارتر الذي يكرهه، رمز لما هو في ذاته (الأنثى) الذي يمتص ما هو لذاته (الذكر) ويغمره – ولذا، فقد كانت الباثولوجيا الشخصية والثقافية الخطيرة، ممثلة في كراهية الأنثى، حاضرة في مفهوم سارتر عن الحب وعلاقاته بالآخرين.

المازوخية والسادية

وفي الحب، يقول سارتر، كما في جميع علاقاتنا الإنسانية الأخرى، ينتهي بنا الحال إما إلى استعباد الآخر أو استعباده لنا، والوقوف موقف السادية **sadism** أو المازوحية **masochism**. وربما نحاول كراهية الآخر عندما نعجز عن امتلاكه. لكن الكراهية، يقول سارتر، «لا تمكننا من الخروج من هذه الدائرة...ولا شيء يبقى لنا سوى...التقلب إلى ما لا نهاية من واحد لآخر من هذين الموقفين الأساسيين». والعلاقات الإنسانية متعارضة، ومتضادة، وميئوس منها؛ وليست مصدرًا للمثل العليا أو المبادئ الأخلاقية. وبذلك، فليس هناك ثمة مخرج أو مفر في العلاقات الإنسانية، فيما يرى سارتر، من الإفلاس الأخلاقي للوجودية.

ولم يكتف سارتر بتركنا وسط هذا البؤس والتعاسة، بل نراه قد أضاف ملاحظة هامشية غريبة في نهاية الجزء الأول من *«الوجود والعدم»*، بعنوان «مشكلة العدم»، حيث أشار إلى التهرب من سوء النية وإمكانية السلامة الأخلاقية التي «لا مجال لوصفها هنا». وفي نهاية الجزء الثالث، «الوجود من أجل الآخرين»، يضيف سارتر ملاحظة هامشية أخرى غامضة:

> هذه الاعتبارات لا تستبعد إمكانية وجود أخلاق للنجاة والخلاص.
> لكن هذا لن يتحقق إلا بعد تحول جذري لا نستطيع التحدث عنه هنا.

فما هو المهرب من سوء النية؟ كيف تكون السلامة الأخلاقية أمرًا ممكنًا؟ ما هي أخلاق النجاة والخلاص؟ ما هو هذا التحول الجذري؟ هذه هي مفاجأة سارتر المذهلة أو فلنقل «قنبلته المدوية» — إنه التحول التام من الوجودية إلى الماركسية والشيوعية، والذي سنعرض له في الجزء التالي.

للمزيد من القراءة

الجزء السادس: سارتر

أعمال سارتر (المترجمة):

Nausea (1938). New York: New Directions Press, 1964.

Being and Nothingness (1943). New York: Washington Square Press, 1966.

Existentialism [Existentialism Is a Humanism]. New York: Philosophical Library, 1947.

What is Literature? (1949). New York: Harper and Row, 1965.

Search for a Method (1958). New York: Alfred A. Knopf, 1963.

Critique of Dialectical Reason (1960). Atlantic Highlands, N. J.: Humanities Press, 1976.

The Words. New York: George Braziller, 1964.

Between Existentialism and Marxism. New York: Pantheon, 1974.

دراسات نقدية:

Aron, Raymond. Marxism and the Existentialism. New York: Harper and Row, 1970.

Aronson, Ronald. Jean-Paul Sartre- Philosophy in the World. London: NLB/ Verso, 1980.

de Beauvoir, Simone. The Prime of Life. Cleveland: World Publishing Co., 1962.

Burnier, Michel-Antoine. Choice of Action. New York: Random House, 1968.

Caute, David. Communists and the French Intellectuals: 191460-. New York: Macmillan, 1964.

Contat, Michel, and Rybalka, Michel. The Writings of Jean-Paul Sartre. (1970). Evanston: Northwestern University Press, 1974.

Danto, Arthur. Jean-Paul Sartre. New York: Viking, 1975.

Desan, Wilfrid. The Tragic Finale. Cambridge: Harvard University Press, 1954.

_____, The Marxism of Jean-Paul Sartre. New York: Doubleday, 1965.

Fell, Joseph P. Emotion in the Thought of Sartre. New York: Columbia University Press, 1965.

Grene, Marjorie. Dreadful Freedom: A Critique of Existentialism. Chicago: Chicago University Press, 1948.

Heinemann, F. H. Existentialism and the Modern Predicament. New York: Harper and Row, 1958.

Kline, George. «The Existentialist Rediscovery of Hegel and Marx.» In Sartre, edited by Mary Warnock. Garden City, New York: Doubleday, 1971.

Laing, R., and Cooper, D. G. Reason and Violence: A Decade of Sartre›s Philosophy, 195060-. Forward by Jean-Paul Sartre. Rev. ed., New York: Random House (Vintage Books), 1971.

Manser, Anthony. Sartre: A Philosophic Study. New York: Oxford University Press, 1966.

McMahon, Joseph H. Human Beings: The World of Jean-Paul Sartre. Chicago: Chicago University Press, 1971.

Murdoch, Iris. Sartre: Romantic Rationalist. New Haven: Yale University Press, 1953.

Poster, Mark. Existential Marxism in Postwar France: From Sartre to Althusser. Princeton: Princeton University Press, 1975.

Sheridan, J. F. Sartre: The Radical Conversion. Athens, Ohio: Ohio University Press, 1969.

Stern, Alfred. Sartre: His Philosophy and Existential Psychoanalysis. Rev. ed., New York: Dell Publishing Co., 1967.

Thody, Philip. Jean-Paul Sartre: A Literary and Political Study. New York: Macmillan, 1961.

_____, Sartre: A Biographical Introduction. New York: Scribner's, 1971.

Warnock, Mary. The Philosophy of Sartre. London: Hutchinson,1965.

_____, ed. Sartre. Garden City, New York: Doubleday, 1971.

الجزء السابع

قيد البحث:

المشهد الفلسفي المعاصر

(٢٨)

قيد البحث:
المشهد الفلسفي المعاصر

في عام ١٩٦٠، نشر سارتر ثاني أكبر وأهم مؤلفاته الفلسفية بعنوان «*نقد العقل الجدلي*» *The Critique of Dialectical Reason*. ومثل «*الوجود والعدم*»، الذي صدر في عام ١٩٤٣، يقع هذا الكتاب فيما يزيد على سبعمائة صفحة. وفي صفحاته الأولى، يلقي سارتر بـ «قنبلته المدوية» قائلاً:

> الماركسية هي الفلسفة التي لا مفر منها لعصرنا.

الماركسية هي الفلسفة التي لا مفر منها لعصرنا

هذا هو معنى الملاحظتين الهامشيتين المبهمتين في «*الوجود والعدم*». تلك الملاحظة الهامشية التي تشير إلى قدرة «ما فسد من قبل» على «الفرار تمامًا من سوء النية» إلى المصداقية الأخلاقية الإيجابية؛ وتشير الملاحظة الهامشية الأخرى إلى «أخلاق النجاة والخلاص» التي «لا يمكن تحقيقها إلا بعد تحول جذري». وهناك تطابق بين نهايتي الملاحظتين الهامشيتين: إن مناقشة المصداقية الأخلاقية الإيجابية «لا مجال لها هنا»؛ وإن تحقيق أخلاق النجاة «لا نستطيع مناقشتها هنا». ولدينا الآن مفتاح هاتين الملاحظتين الهامشيتين — وهو تحول سارتر إلى الماركسية. وبذلك، يكون الفرار التام من «ما فسد من

قبل» إلى المصداقية الإيجابية هو الهروب من البرجوازية إلى صدق الماركسية؛ وتتحقق أخلاق النجاة والخلاص عن طريق التحول إلى الماركسية.

وفي «*نقد العقل الجدلي*»، نرى نتيجة تحول سارتر إلى الماركسية: فالموجود الواعي الحر، المستقل؛ أي الوجود لذاته في وجوده العيني، يختفي في النسخة السارترية المعدلة للبروليتاريا عند ماركس، كما أن الوجودية، الفلسفة الذاتية للوجود الواعي، وما هو لذاته المنعزل، الحر – على نحو يتسم بالتحدي – تختفي في النسخة السارترية المعدلة للفلسفة الموضوعية المادية للماركسية الناضجة، وفي السيناريو العلمي لجدل التاريخ على أنه صراع الطبقات الاجتماعية من أجل التغلب على الندرة.

ولكن، لماذا يقول سارتر إن هناك فلسفة لا مفر منها لعصرنا؟ يزعم سارتر أنه يسير على نهج هيجل وماركس. وقد قال هيجل بأن جميع الفلسفات ترتبط وتتصل بعصورها التاريخية الخاصة، وأن أي فلسفة إن هي إلا صورة لعصرها تنعكس في الفكر – وأن فلسفته الخاصة ستصل بتاريخ الفلسفة إلى اكتماله الجدلي الذي لا مهرب منه. وقال ماركس بأن جميع الفلسفات ليست سوى أيديولوجيات وانعكاسات للطبقة السائدة في طريقة الإنتاج الاقتصادية القائمة – وأن نظريته، باعتبارها الحقيقة التي لا مهرب منها للطبقة الأخيرة المضطهدة، تضع نهاية للتاريخ الجدلي للفلسفات وللأيديولوجيات التي تخفيها.

ولم يزعم سارتر، مثلما فعل هيجل، أن الفلسفة لابد أن ينظر إليها على أنها لا بديل عنها للوصول بتاريخ الفلسفة إلى تركيب أو تأليف تكاملي ضخم؛ كما أنه لم يقل، مثلما قال ماركس، بأن الفلسفة لا مفر منها كمعول هدم لتاريخ الأيديولوجيات، بما فيه من تزييف وتحريف للحقائق، كاملاً. وكوجودي وفينومينولوجي من القرن العشرين، فإن سارتر لا يأتي بأي حقائق تاريخية مطلقة أو نهايات جدلية مهمة للفلسفة. وموقف سارتر الأكثر اعتدالاً هو ذلك القائل بأن لأي مجتمع، في فترة معينة، فلسفة واحدة فقط يمكن أن تعبر عنه، وبالتالي لا مهرب منها.

فكيف يدافع سارتر عن زعمه بأن الماركسية – تحديدًا – هي الفلسفة التي لا مفر منها لعصرنا؟ والواقع أنه ليس لديه ما يؤيد به هذا الزعم الجريء سوى القول بأن العصر

الحديث في التاريخ لم يبرز فيه سوى عدد قليل من الفلاسفة في مقابل عصر ديكارت ولوك، وعصر كانط وهيجل، وأخيرًا عصر ماركس. ويرى سارتر أن الماركسية تشبه الفلسفة البروليتارية في أنها تعكس – على أكمل وجه – الصراع الطبقي في مجتمعنا وعصرنا التاريخي، وأن الماركسية ستظل الفلسفة التي لا مفر منها حتى تتحرر الطبقة العاملة من الظلم والاضطهاد.

ولك أن تسأل سارتر، ماذا عن الوجودية، فلسفة الذات الإنسانية، المتحررة من الحتمية السببية، والمحكوم عليها بالحرية في إعطاء معنى لعالمها، والمنعزلة في حريتها الأبية المفزعة؟ ويجيب سارتر بأنه يرى الوجودية الآن على أنها تنتمي لفئة الفلسفات الصغرى «الطفيلية» التي «تعيش على هامش» الفلسفة السائدة. ومع ذلك، يمكن للوجودية أن تتكامل في الماركسية عن طريق إضفاء صفة الذاتية على الماركسية، مع التأكيد الوجودي على الذات الإنسانية في المواقف الواقعية العينية. والاهتمام الوجودي بالموجود الواعي من شأنه إعطاء بعد إنساني للأفكار العلمية المجردة والضروريات الجدلية للماركسية الناضجة. وهذه هي الغاية الوحيدة للوجودية. ومنذ أن اتخذت الماركسية بعدًا إنسانيًا، يقول سارتر، لم يعد للوجودية أي مبرر للوجود. وفي «نقد العقل الجدلي»، حيث كان مقدرًا لسارتر أن يثبت قدرة الوجودية على إكساب الماركسية طابعًا إنسانيًا، وإعادة الذات الإنسانية إلى السيناريو العلمي، توارت الذات الإنسانية العينية عن الأنظار في جماعة أو أخرى من الجماعات الاجتماعية المختلفة، واستنفدت طاقات سارتر في بناء نظرية للجماعات الاجتماعية.

تحول سارتر إلى الماركسية

والآن، هل يمكننا تفسير تحول سارتر الجذري من الوجودية إلى الماركسية؟ لقد أراد سارتر وضع فلسفة تصف وتحلل الحرية المطلقة للوعي الحديث من منظور الذات، اعتمادًا على الحالة القصوى للمثقف المديني، عديم الجذور، الشكاك، الساخط، العدواني، النرجسي، المازوخي السادي، اللا أخلاقي. كما أراد سارتر، في الوقت ذاته، إضفاء صفة المثالية على الحرية المطلقة باعتبارها الجانب الإنساني الذي يمكن استرداده من حياتنا.

ومن المؤكد أن سارتر، في *«الوجود والعدم»*، قد رسم واحدة من أعظم صور الوعي الإنساني على مر العصور.

لكن سارتر اتخذ موقفًا متشددًا للغاية في الدفاع عن الحرية المطلقة للموجود الواعي، حتى أصبحت الأخلاق الوجودية أمرًا مستحيلاً. وعزلني باعتباري وعيًا خاويًا، استلابيًا مع وجود العدم في صميمي بدلاً من ذات جوهرية. ولا أملك أي أساس في نفسي أو ماهية أو طبيعة بشرية لتحديد أي مقياس أو معيار لي. ولأنني حر، فأنا غير مقيد بحياتي الماضية، لكني لا أستطيع تقرير مستقبلي. ولكوني وعيًا عدميًا، استلابيًا ومدركًا لنقصي وقصوري، فدائمًا ما أتجاوز ذاتي باتجاه الأهداف التي توفر لي ما ينقصني، لكني عاجز أبدًا عن تحقيق التوافق مع تلك الأهداف. ولا أجد أي أساس في الطبيعة الخالية من المعنى، المعادية، المغثة، اللزجة. وتقوم العلوم ببناء الأفكار المجردة والتقديرات الكمية التي تؤثر على الحياة الإنسانية وتزيف حقيقتها، بدمج الذات البشرية في نطاق الأشياء، حتى تتمكن من ملاحظتها وتوجيهها. ولا أستطيع أن أزعم وجود أساس في أي قيم دينية أو فلسفية، يقول سارتر، كما أنني لا أستطيع قبول أي قيم من شخص آخر أو تلك المستمدة من أي مبادئ عامة، نظرًا لأن أي منها يعني فقدي لحريتي، ويعد شكلاً من أشكال سوء النية. وأحاول أن أملأ عدمي بالحب، مع إيجاد أساس في المحب، ولكن دون جدوى. وأحاول أن أمنح نفسي أساسًا باستخدام صور مختلفة لسوء النية – كتمثيل الأدوار والتظاهر بأنني شيء – لكن محاولاتي جميعها تبوء بالفشل.

وأخيرًا، يضيف سارتر، فما نتوق إليه ليس مجرد التشبه بالأشياء أو أن نكون مجرد وجود في ذاته؛ فمشروعنا الأساسي هو أن نكون أقوياء وأولي عزم، وأن نكون واعين وأحرارًا، كبشر. فأنا أرغب في أن أكون واعيًا وموضوعًا في آن واحد، أي أن أكون أساسًا لذاتي باعتباري ما يكون في ذاته، ووجودًا صلبًا يشبه الصخرة، بل ينبغي عليّ أيضًا أن أكون ما هو لذاته الواعي، الاستلابي، العدمي أيضًا. لكن هذا الوجود الذي يجمع بين مزايا نوعي الوجود، الوجود بذاته والوجود لذاته، هو ما نعنيه بالله. لكن شيئًا كهذا لا يمكن أن

يتحقق. ولذا، يقول سارتر، فالله غير موجود. وبالنسبة لرغبة الإنسان العارمة في أن يكون وجودًا في ذاته ووجودًا لذاته معًا – أن يكون الله – يقول سارتر: «الإنسان هوى عقيم».

وفي مواجهة هذه الأزمة، والموقف بالغ الصعوبة، الذي أدت فيه الحرية المطلقة إلى العزلة الكاملة واليأس التام من إيجاد أي أساس، تحول سارتر إلى الماركسية، طلبًا للأخلاق التي تفتقر إليها الوجودية، والنجاة والخلاص للوعي الذي صار نهبًا للقلق في العصر الحديث.

ولكن، لماذا لم يقر سارتر بأن ذلك من قبيل سوء النية؟ ولماذا لم ير في التحول إلى الماركسية والتبعية، إن لم تكن العضوية، للحزب الشيوعي تشبهًا بالأشياء، وقبولاً للعقائد و«روح الجد» في أخلاق الجماعة وسياستها، ورضوخًا للسلطة والسيطرة الحزبية على جوانب رئيسية من حياتي، وتنازلاً عن حريتي؟

والسؤال الذي يطرح نفسه هنا، من وجهة نظر فلسفية أهم وأعمق، هو: لماذا لم يعترف سارتر بأن الهوة والتضاد بين الوجود الواعي وجميع موضوعاته في العالم – ذلك التضاد الذي كان يعتبره ذا جذور أصيلة وقوية في الثنائية الديكارتية للنفس الفردية والعالم – يستتبع تصورًا أو مفهومًا عن أسبقية الفرد، والموجود الواعي الفرد، وهو تصور يتعارض مع الماركسية أو أي شكل آخر من أشكال الجماعية القائلة بأسبقية الجماعة – رغم إمكانية إظهار الجماعية على نحو مغر ولافت على أنها تقدم النجاة والخلاص أو الفلسفة التي لا فرار منها لعصرنا. والتفسير الوحيد المحتمل لذلك أن الماركسية كانت المخرج الوحيد بالنسبة لسارتر من الحرية المفزعة واللا معقولة، التي أوجدها هو نفسه.

ولكن، لماذا اعتبر سارتر أن الماركسية هي المخرج الوحيد؟ وتكمن الإجابة على هذا السؤال في الظروف التي عاشها سارتر بين *«الوجود والعدم»* الذي نشر في عام ١٩٤٣ وتحوله المعلن إلى الماركسية في *«نقد العقل الجدلي»* الذي نشر في عام ١٩٦٠ – تلك الظروف التي كان فهمها بطيئًا بالنسبة للعالم الغربي خارج فرنسا. وكما رأينا، فقد كان سارتر ودي بوفوار بعيدين عن السياسة عندما استهلا عملهما بالكتابة؛ وكانا كارهين للطبقة البرجوازية التي كانا ينتميان إليها، وكانا يأملان في القضاء عليها بقوة الأدب وتأثيره.

واكتسبت كراهية سارتر للبرجوازية طابعًا سياسيًا من خلال لقاءاته برفاقه الشيوعيين في حركة المقاومة زمن الحرب. ومع نهاية الحرب العالمية الثانية، أصبح سارتر – الوجودي الشهير – المتحدث الرسمي باسم الحرية، وتعرض لهجوم قاس لا هوادة فيه من جانب المفكرين الشيوعيين الفرنسيين، وأدين علانية بأنه من أعداء الثورة البرجوازيين. ومع ذلك، فقد انجذب سارتر، المؤيد والمدافع عن حرية الموجود الواعي الفرد، إلى فكرة الثورة، مما جعل الحزب الشيوعي الفرنسي الكبير، ذا السلطة والنفوذ، يلعب لعبة القط والفأر مع سارتر واستطاع أن يلزم سارتر باتخاذ موقف دفاعي في جميع كتاباته وأنشطته السياسية ما بقي من حياته تقريبًا. وفي كتابه «*ما هو الأدب؟*» ***What Is Literature*** (١٩٤٧)، يتساءل سارتر عما إذا كان يمكن للمرء أن يصير شيوعيًا ويظل كاتبًا. فقد لاحظ سارتر أن المفكرين الفرنسيين، الذين انضموا إلى الحزب الشيوعي الفرنسي، اضطروا إلى التنازل عن استقلالهم الفكري، وتأييد كافة سياسات الحزب دون نقد. وعلى الجانب الآخر، فإذا لم ينضم الكاتب إلى الحزب، فلن يستطيع الوصول إلى الطبقة العاملة (البروليتاريا) التي لم تكن تقرأ سوى ما يجيز الحزب قراءته. وتأزمت الأمور في عامي ١٩٤٨ و١٩٤٩، مع تقديم مسرحية سارتر الجديدة، «*الأيدي القذرة*» ***(Les Mains Sales, 1948) Dirty Hands***، التي انتقدت اتباع الشيوعيين لسياسة الاغتيالات لتسوية النزاعات بين أعضاء الحزب. وسرعان ما تعرض سارتر لحملة تشهير وقدح من قبل جريدة الحزب الشيوعي الفرنسي، **L'Humanite**، وتصاعد الهجوم ضده حتى كان عام ١٩٥٢، عندما أصبح سارتر، على حد تعبير كاتب يساري آخر، «أكثر رجل مدان ومكروه في فرنسا». وتحت وطأة تلك الظروف التي لا تطاق، جاء رد فعل سارتر غاضبًا إزاء قيام الحكومة باعتقال «جاك داكلو» **Jacques Duclos**، زعيم الحزب الشيوعي الفرنسي. وأسرع سارتر بكتابة «*الشيوعيون والسلام*» ***The Communists and the Peace*** (١٩٥٢) الذي أعلن فيه مبدأ جديدًا يقول بأنه لابد من قبول الحزب الشيوعي الفرنسي والاتحاد السوفيتي، دونما نقد، على أنهما المثالان الوحيدان للمظلومين والمضطهدين. وبالمقابل، امتدح الحزب الشيوعي الفرنسي سارتر وأثنى عليه، وسرعان ما تم قبوله كواحد من كبار المفكرين الماركسيين.

ولذا، يمكن القول بأن عام ١٩٥٢ هو تاريخ تحول سارتر إلى الماركسية، وذلك قبل وقت طويل من إعلان هذا التحول في *«نقد العقل الجدلي»* (١٩٦٠). وظل سارتر على علاقة طيبة نسبيًا بالحزب الشيوعي الفرنسي حتى مايو ١٩٦٨، عندما انفصل عن الحزب والاتحاد السوفيتي لإخفاقهما في مساندة الطلاب والعمال الفرنسيين في إضراب عام وثورة. وفي وقت لاحق، ارتبط سارتر بالسياسة اليسارية المتطرفة للماويين **Maoists** الفرنسيين، وأعلن مبدأ سياسيًا جديدًا: لابد للمفكرين من التخلي عن دورهم كمفكرين، والمشاركة في العمل السياسي لخدمة الشعب. وفي هذه المرحلة، أصبحت حياة سارتر، المفكر الثوري، منقسمة بين نشاطه الثوري الميداني وانسحابه لكتابة عمل غير سياسي تمامًا، وهو *«معتوه العائلة»* *The Idiot of the Family* (١٩٧١-١٩٧٢)، في ثلاثة مجلدات، السيرة النفسية والاجتماعية لحياة جوستاف فلوبير **Gustave Flaubert**، مؤلف *«مدام بوفاري»* *Madame Bovary* في القرن التاسع عشر.

وعلى خلفية تلك التقلبات السياسية في علاقته بالحزب الشيوعي الفرنسي، يمكن لنا فهم تحول سارتر إلى الماركسية؛ فابتداء من حركة المقاومة إبان الحرب حتى مايو ١٩٦٨، ظل الحزب الشيوعي جماعته المرجعية، التي كان حكمها عليه وتقييمها له شغله الشاغل. ومن هنا، نستطيع فهم طبيعة العمل السياسي المذهل لسارتر: لقد أيد سارتر حركة التطهير التي قام بها ستالين للمفكرين والمهنيين في روسيا، ومعسكرات الاعتقال سيئة السمعة؛ وساند الثورة الجزائرية ضد فرنسا؛ وبوجه عام، استخدام العنف من قبل الشعوب المستعمرة لنيل استقلالها؛ وأصبح من أكبر أنصار العالم الثالث ضد الغرب؛ وأيد الثورات الشيوعية في كوبا والصين؛ ورفض جائزة نوبل في الآداب في عام ١٩٦٤، معتبرًا ذلك تكريمًا برجوازيًا لا يليق به قبوله؛ واتخذ موقفًا معاديًا لأمريكا باعتبارها عدوًا للاتحاد السوفيتي، ومعقل الإمبريالية الرأسمالية. وترأس سارتر محكمة جرائم الحرب في السويد لمقاضاة الولايات المتحدة على الجرائم الوحشية التي ارتكبتها في فيتنام؛ وكتب، بعد زيارة قام بها للاتحاد السوفيتي، في مدح الحرية والمساواة التي وجدها هناك. وكان من بين أنشطته السياسية الأخيرة، عمله كبائع متجول للصحف اليسارية المتطرفة في شوارع

باريس، ومهاجمته للشيوعيين الفيتاميين (الذين سبق له تأييدهم ضد الأمريكيين) لاتباعهم أساليب وحشية في طرد الصينيين ذوي الأصول العرقية.

ولم يستطع سارتر تقديم فلسفة سياسية جديدة تتيح للوجودية إضفاء طابع إنساني على الماركسية. وفي المجال الحيوي للوعي الحديث، حيث يتشابك الفكر السياسي وعلم النفس وعلم الاجتماع والأدب والفلسفة، كان سارتر أحد الرواد؛ فقد قدم سارتر – فيما يتعلق بهذا التداخل الأساسي للمعاني في الثقافة المعاصرة – مفاهيم وأساليب مثمرة تستوجب التطوير، وكانت حياته نضالاً من أجل التعبير عن المغزى المعقد والدقيق لحقيقة أن الوجود الواعي وجود في العالم. وتوفي سارتر في ١٥ أبريل من عام ١٩٨٠. وفور سماع نبأ وفاته، احتشد ما يزيد على خمسين ألف شخص، ورافقوا جثمانه إلى مثواه الأخير. وأصدرت الصحف الفرنسية طبعات خاصة، وتوالت كلمات وعبارات التقدير والثناء من جانب الرئيس الفرنسي، والزعماء السياسيين، وكبار الشخصيات الثقافية في فرنسا، وفي أنحاء العالم.

وينسب لجان بول سارتر أنه صاحب الكلمة العليا في تطوير الوجودية ونشرها في القرن العشرين. لكن وجودية سارتر تعرف اليوم، أكثر فأكثر، بأنها تندرج تحت وجهة النظر الفلسفية الأعم والأشمل التي يطلق عليها «الفينومينولوجيا» أو الظاهراتية Phenomenology. والفينومينولوجيا هي المذهب الفلسفي الذي أسسه وأسماه بهذا الاسم الفيلسوف الألماني إدموند هوسرل الذي أشرنا من قبل إلى تأثيره على سارتر. والفينومينولوجيا، التي تشمل الوجودية، هي وجهة النظر الفلسفية الرئيسية المنافسة للفلسفة اللغوية.

ونتحول الآن إلى موضوعنا الرئيسي الأخير: نظرة عامة على المشهد الفلسفي المعاصر. ونتناول هاتين الفلسفتين المتنافستين والمتعارضتين، الفينومينولوجيا والفلسفة اللغوية، ونتساءل: ما هي المشكلات المتعلقة بحيوية الفلسفة في عصرنا وبروحها الإبداعية وما تنطوي عليه من روح السلب المؤرقة؟

الفينومينولوجيا

لنتناول الفينومينولوجيا أولاً. نشأت الفينومينولوجيا أو الظاهراتية كمذهب فلسفي في الجامعات الألمانية قبيل الحرب العالمية الأولى، على يد إدموند هوسرل؛ ومن بعده مارتن هيدجر وآخرين، وجان بول سارتر في وجوديته؛ ويواصل عدد كبير من الفلاسفة تطويرها في الوقت الحاضر.

فما هو المقصود بالفينومينولوجيا؟ لقد تعرفنا على كلمة فينومينولوجيا من خلال عمل هيجل العظيم «فينومينولوجيا أو ظاهريات الروح». ويبدو تأثير هيجل جليًا واضحًا في تطوير الفينومينولوجيا والوجودية، والشاهد على ذلك التأثير القوي للمفاهيم الهيجلية على سارتر، كما لاحظنا من قبل. وبالنسبة لهيجل، فالفينومينولوجيا تعني نظرية الظواهر، والموضوعات التي تحدث في خبرتنا. وقدم هيجل النظرية القائلة بأن الظواهر التي نخبرها، والتي تظهر لنا، هي نتاج لمجموعة مختلفة ومتنوعة من الأنشطة والأبنية التصورية للوعي الإنساني، وذات صلة بالثقافة والتاريخ.

ويرفض هوسرل وجهة النظر الهيجلية حول النسبية الثقافية والتاريخية للظواهر، لكنه يقبل مفهوم هيجل الصوري للفينومينولوجيا ليصبح المبدأ الأساسي لتطوير كافة أنواع الفينومينولوجيا: ظاهرات التجربة هي نتاجات لفاعلية الوعي وبنيته. والظواهر، بالنسبة لهيجل والفينومينولوجيين، ليست مظاهر للأشياء في ذواتها، الأشياء كما توجد مستقلة عن طرق إدراكنا الحسي لها. ونظرًا لأنه يظل، من حيث التعريف، خارج نطاق الإدراك وبعيدًا عن متناول الوعي دائمًا، فإن الشيء في ذاته عند كانط يتم استبعاده. والمبدأ الثاني المرتبط بالفينومينولوجيا هو ذلك القائل بأن تحليل فاعلية الوعي وحده وبنيته هو الذي يمكن أن يتيح فهم الظواهر التي نخبرها؛ نظرًا لأن الوعي نفسه هو الذي يقوم بتكوينها. ثالثًا، إن هوسرل وجميع الفينومينولوجيين الآخرين يصرون على الجانب القصدي للوعي: فالوعي موجَّه نحو موضوعات؛ ويتكون الوعي من أفعال قصدية وموضوعات مقصودة.

والمبدأ الرابع للفينومينولوجيا هو رفضها للتجريبية والمنهج العلمي، وأي فلسفة (كالمذهب الطبيعي) تقوم عليهما، على أساس أنهما يتعاملان مع الوعي بطرق وضعت وصممت خصيصًا للتنبؤ والتحكم في أشياء في الطبيعة. وهناك موضوع خامس للفينومينولوجيا يرتبط بذلك ارتباطًا وثيقًا، وهو رفض وجهات النظر العلمية العالمية أو الأنسقة الميتافيزيقية التي تتألف منها العلوم، ذلك أنها تغفل وتحرف دور الوعي في إدراك العالم بالضرورة لكونها صورًا، ذات أسس علمية، للعالم. والمبدأ السادس هو أن الفينومينولوجيا مستقلة بذاتها كفلسفة عن مناهج أو حقائق أي من العلوم الطبيعية، والعلوم الاجتماعية، والتاريخ؛ ولا تفسر الوعي وظاهرات التجربة إلا عن طريق تحليل فلسفي، باطني للوعي ذاته.

لكن هوسرل يضيف شيئًا مهمًا إلى مبادئ الفينومينولوجيا هذه. فقد كان عالم رياضيات وعالم منطق، وكان يشغله، شأنه في ذلك شأن ديكارت، علم الرياضيات أيضًا، إيجاد اليقين الثابت الموجود في الرياضيات للفلسفة. ومثل ديكارت، كان هوسرل يرى نفسه على أنه يعيش في زمن الأزمة، كما يشير العنوان المخيف لمقاله الفلسفي الرئيسي الأخير: «*الفلسفة وأزمة الإنسان الأوروبي*» *Philosophy and the Crisis of European Man* (١٩٣٥). والأزمة الفكرية في العالم الغربي، كما يقول هوسرل، هي أننا فقدنا إيماننا بوجود أي يقين عقلي، وأي حقيقة يقينية مطلقة.

وتلعب العلوم والفلسفة الطبيعية، المسيطرة على العالم الحديث، دور النذل في هذه القصة، كما ينبئنا هوسرل. ويرى هوسرل أن المذهب الطبيعي فلسفة تقول بأن الطبيعة الفيزيائية تشمل كل ما هو حقيقي. وبذلك، فالمذهب الطبيعي يختزل الوعي الإنساني في حالة الوجود كمجرد جزء من الطبيعة، ونتاج لأسباب فيزيائية. كما يطالب المذهب الطبيعي بوجوب تفسير الوعي البشري، كأي جزء آخر من الطبيعة، بواسطة الطرق الناجحة للعلوم الطبيعية: كالفيزياء، والكيمياء، والأحياء. ويصر هوسرل، مثل سارتر، على أن الوجود الواعي يختلف تمامًا عن الوجود المادي ولا يمكن تفسيره بنفس الطريقة.

لكن الأهم من ذلك كله، هو قول هوسرل بأنه إذا كان الوعي الإنساني ماديًا ومجرد جزء من الطبيعة الفيزيائية، فلا يمكن بأي حال أن يكون أساسًا لليقين العقلي. ويتهم هوسرل المذهب الطبيعي بأنه السبب في أزمتنا الحالية لفقدان الإيمان بأي يقين ثابت أو حقيقة منطقية. ويشير إلى أن هذه ليست أزمة فكرية فحسب للافتقار إلى اليقين في أساس تفكيرنا، بل هي أزمة اجتماعية وسياسية أيضًا: فإذا كان الإنسان الأوروبي بلا أي يقين إيماني، فهو لا يملك أي حقيقة تكون درعًا واقيًا له ضد الفاشية وجاذبيتها للا عقلانية. كما أن هناك أزمة شخصية من وجهة نظر هوسرل: فبدون أساس يقيني مطلق، يقول هوسرل، «لا أستطيع العيش، ولا أستطيع تحمل الحياة، إذا لم أستطع الإيمان بأنني سأصل إليه».

وقد ناضل هوسرل طيلة حياته لإيجاد أساس يقيني للفلسفة – كالكوجيتو الديكارتي – لكنه فشل في ذلك. وكفينومينولوجي، فقد حاول أن يثبت أنه من خلال منهج فينومينولوجي معقد لاختزال (حصر) ولرد التجربة العادية إلى التجربة الخالصة، يمكننا أن نعرف عن يقين مطلق الأبنية الأساسية لأفعالنا الواعية كالتفكير والتذكر من ناحية، والأبنية الجوهرية للموضوعات التي تقصدها أو تشير إليها هذه الأفعال من ناحية أخرى. وهكذا، تصبح الفلسفة «علمًا صارمًا» ويقينًا يمكن تحقيقه – وهذا هو الأساس المتين الذي ستعتمد عليه الفلسفة وكافة العلوم الأخرى للمعرفة اليقينية المطلقة بالأفعال والأبنية الكلية والضرورية للوعي.

وأخيرًا، اضطر هوسرل، أمام الصعوبات التي واجهها دفاعًا عن آرائه العبقرية ومطالبه اليائسة، إلى التخلي عن بحثه عن اليقين، وتوصل إلى وجهة نظره الأخيرة عن الفينومينولوجيا – أنها تحاول وصف تركيبات تجربتنا الحياتية اليومية، وخبرتنا المشتركة بالشئون اليومية في عالم الحياة المعيشة (Lebenswelt). فالفينومينولوجيا تدرس وتصف الحياة التي تعيشها وتخبرها الذات الواعية، وهذه الحياة هي المصدر الغني الذي يتعين على العلوم الطبيعية أن تستقي منه أفكارها المجردة. وبذلك، يكون عالم الحياة أساس أو أصل الفلسفة وكافة العلوم. ومن خلال هذا المفهوم أو التصور لعالم حياة الذات الواعية، فإن الفينومينولوجيا، بهذه الصورة الوصفية المعتدلة، مازالت محتفظة بأساسها

الخاص ومتحررة من سيطرة العلوم الطبيعية. وهكذا، يمكن القول بأن مفهوم عالم الحياة المعيشة هو المبحث السابع وأحد الموضوعات المهمة للفينومينولوجيا.

وكان لمفهوم هوسرل عن الحياة المعيشة، المجربة من قبل الموجودات الواعية تأثير عميق على هيدجر وسارتر، كما أنه مثار اهتمام معظم الفينومينولوجيين المعاصرين.

وقد تخلى هيدجر وسارتر وغالبية الفينومينولوجيين عن البحث الديكارتي والهوسرلي عن اليقين الرياضي كأساس للمعرفة، وادعوا على استحياء أنهم يحاولون فقط وصف الطرق العديدة التي يتبعها الوعي ذاته لتوفير البنية والكيفية المحسوسة للعالم والحياة كما يخبرها ويعيشها الموجود الواعي – كوصف سارتر لوعينا بالغير وبنظرته، وما ينتج عنه من فقدي للإحساس بالحرية، وصراع السيد والعبد المترتب على ذلك مع الآخر.

وماذا إذن عن الوجودية؟ لقد كنت تتساءل عن كيفية ارتباط الوجودية العاطفية، ذات الطابع السيكولوجي عند سارتر بالفينومينولوجيا الصارمة، المجردة عند هوسرل؟

ماهي العلاقة بين الوجودية والفينومينولوجيا؟ تتخذ الوجودية من المبادئ والمفاهيم الفينومينولوجية أساسًا لها. ومع ذلك، فاهتمامها يتركز على استكشاف عالم حياة الموجود الواعي، الحياة المعيشة للذات الواعية. ويمثل مفهوم هوسرل لعالم الحياة المعيشة حلقة الوصل بين الوجودية والفينومينولوجيا.

وبذلك، يمكن اعتبار هيدجر وسارتر، وهما أشهر أتباع هوسرل، وجوديّين بالنظر إلى تركيز الفينومينولوجيا على نطاقات الوجود، وتحديدًا وجودي كموجود واع، بالنسبة لهما. وبحسب وصفهما، فأنا، كموجود واع، أعيش في عالم حياة أحس فيه بأنني قد ألقي بي داخله بطريقة لا معقولة، عالم أكتشف فيه، ككائن واع، أنني الوحيد الذي أعطيه معناه وقيمه، وأعيش فيه حياتي بين القلق واليأس.

وأخيرًا، وقبل أن نترك الفينومينولوجيا أو فلسفة الظاهرات والوجودية، يجب أن نشير إلى أن تأثيرهما قد تجاوز حدود الفلسفة. فقد كان لهما تأثير عظيم ومتنام على العلوم الاجتماعية، وبخاصة علم الاجتماع، والأنثروبولوجيا الثقافية، والعلوم السياسية؛

وعلى علم النفس والعلاج النفسي. وبفضل هذا التأثير الفينومينولوجي والوجودي، أدرك العلماء الاجتماعيون والمعالجون النفسيون أهمية الذات الواعية، وأبنيتها، وإحساساتها، وأفعالها، ونظرتها إلى نفسها وإلى الغير والعالم من حولها.

الفلسفة اللغوية: الوضعية المنطقية والفلسفة التحليلية

الوجودية والفينومينولوجيا هما حركتان فلسفيتان نشأتا على الأرجح في ألمانيا وفرنسا قبيل الحرب العالمية الثانية. ولم يظهر أي تأثير للوجودية والفينومينولوجيا على الولايات المتحدة إلا بعد الحرب العالمية الثانية، أي في الخمسينيات والستينيات من القرن العشرين، مع تطور الاتصال بالكثير من الدارسين الأوروبيين اللاجئين في الولايات المتحدة ومع حركة الترجمة البطيئة إلى الإنجليزية التي أتاحت أمهات الكتب للقارئ الأمريكي.

لكن الولايات المتحدة تأثرت قبل الحرب العالمية الثانية بنوع آخر من الفلسفة – يطلق عليه الفلسفة اللغوية – والتي سقطت كجلمود صخر على الفلسفة في أمريكا لتدفن كافة أنواع الفلسفة الأخرى في طريقها. وقد ظلت الفلسفة اللغوية هي وجهة النظر الفلسفية السائدة في الولايات المتحدة وإنجلترا منذ الثلاثينيات من القرن العشرين، رغم ما تعانيه الآن من تفكك واندثار. ويعد هيجل هو المصدر التاريخي والفلسفي الرئيسي للوجودية والفينومينولوجيا، في حين أن المذهب التجريبي عند دافيد هيوم هو المصدر التاريخي الرئيسي للفلسفة اللغوية.

الفلسفة اللغوية

المرحلة الأولى: الوضعية المنطقية (١) معنى قضية ما يطابق تحقيقها التجريبي. (٢) الفلسفة هي النشاط الخاص بتوضيح اللغة عن طريق التحليل المنطقي وهدم القضايا الخالية من المعنى.

ويطلق على المرحلة الأولى للفلسفة اللغوية: «الوضعية المنطقية» ***Logical Positivism*** (أو التجريبية المنطقية)، وقد نشأت في العشرينيات ومطلع الثلاثينيات من القرن العشرين في اثنتين من كبرى الجامعات: في جامعة فيينا بالنمسا، على يد جماعة عرفت بجماعة فيينا **Vienna Circle**، وفي جامعة كامبريدج في إنجلترا. وفي كلتا الجامعتين، كانت الوضعية المنطقية بمثابة هجوم على كافة الأنسقة الميتافيزيقية، كالنسق الهيجلي، حيث طالبت بالعودة إلى تجريبية هيوم.

وسار الوضعيون المناطقة على درب هيوم، قائلين بوجود نوعين فقط من القضايا، القضايا المنطقية (التي قال عنها هيوم إنها تتناول «العلاقات بين الأفكار») والقضايا المتعلقة بالحس المشترك والعلوم (التي قال عنها هيوم إنها تتناول «الأمور الواقعية»). وحسب زعمهم، فالمصدر الوحيد لمعرفتنا هو المنطق، والرياضيات، والعلوم. وذهبت التجريبية المنطقية مذهب هيوم، الذي قال بوجوب إلقاء الميتافيزيقا في النار لعدم احتوائها على أي قضايا منطقية أو رياضية أو حقيقية، ونادت بهدم الميتافيزيقا. لكن الوضعيين المناطقة أشد قسوة من هيوم في هجومهم على الميتافيزيقا.

ومنذ نشأتها على يد جماعة فيينا، شرعت الوضعية المنطقية في القضاء على الميتافيزيقا. وكانت العضوية المهيبة في جماعة فيينا – التي تضم الفلاسفة، والفيزيائيين، وعلماء الرياضيات، وعلماء المنطق – سببًا في إرهاب ونفور الفلسفات المثالية الألمانية التي بدت كما لو كانت تضفي صفة الشرعية على اللا عقلانية الناشئة في السياسة القارية. وكان هدف جماعة فيينا هو هدم الفلسفة عدا التحليل الفلسفي الضروري لإثبات أساس يقيني مطلق للعلوم. وكانت غاية الوضعية المنطقية هي البرهنة على وجود «عقلية علمية» تجريبية صارمة كبديل عن التأمل الميتافيزيقي، وجعل علم الفيزياء نموذجًا لكافة المعارف الإنسانية. ولتحقيق هذه الغاية لمصلحة العلوم، شكل الوضعيون المناطقة حركة دولية تعقد المؤتمرات وتنشر الدراسات «المروجة والمؤيدة لموقف علمي».

وكانت الضربة الأخيرة التي وجهها الوضعيون المناطقة إلى الميتافيزيقا إثبات أنها مضللة وخادعة. وقالوا بأن القضايا الميتافيزيقية ليست صادقة أو كاذبة، بل هي خالية

من أي معنى. فكيف أثبتوا ذلك؟ عن طريق إقرار مبدأ لاختبار معاني العبارات، وهذا هو «مبدأ قابلية التحقق» ***verifiability principle*** الشهير للوضعية المنطقية. ومن الواضح أن الوضعيين المناطقة قد صاغوا مبدأ قابلية التحقق لاختبار المعنى باستخدام العبارات التجريبية للفيزياء كنموذج، وبذلك فهو يخدم العلوم على حساب الفلسفة. ويقول هذا المبدأ بأن العبارة الحقيقية (على عكس القضية المنطقية أو الرياضية) لا تكون ذات معنى إلا إذا كانت قابلة للتحقق التجريبي. ولكي تكون ذات معنى إدراكي، أي أن تكون ذات معنى كمعرفة حقيقية أو وصفية، لابد أن تكون القضية، مبدئيًا على الأقل، قابلة للاختبار عن طريق الملاحظة التجريبية. لكن أيًا من العبارات الميتافيزيقية، كعبارات أفلاطون عن الصور أو المثل، أو عبارات ديكارت عن الجواهر الذهنية والمادية، أو عبارات هيجل عن الروح المتناهية والمطلقة، لا يمكن إثباتها تجريبيًا عن طريق الملاحظة الحسية أو التجريب. ولذا، فالتجريبية المنطقية تنتهي بنجاح إلى أن العبارات الميتافيزيقية خالية من المعنى ومحض هراء. وبذلك، يكون مبدأ قابلية التحقيق قد قضى على الميتافيزيقا.

ولكن، إذا كانت الميتافيزيقا لغوًا بلا معنى، فماذا عن العبارات الأخلاقية؟ والجواب على ذلك أن الأخلاق أيضًا يمكن إلقاؤها في النار. فمن الممكن أن نثبت مباشرة أن جميع العبارات الأخلاقية كما في الأخلاق عند أفلاطون أو هيجل أو سارتر أو حتى عبارة أخلاقية أساسية، كالقول بأن القتل إثم، خالية من المعنى، ذلك أن أيًا من هذه العبارات لن يجتاز اختبار قابلية التحقيق التجريبي. وقد نشأت داخل الوضعية المنطقية نظرية خاصة للأخلاق تعرف بالنظرية الانفعالية للأخلاق، والتي تقول بأن العبارات الأخلاقية لا تنقل المعرفة بصورة حقيقية على الإطلاق (إنها عبارات «لا معرفية»)، لكنها مجرد تعبيرات عن مشاعرنا أو انفعالاتنا. وهكذا، فالقول بأن القتل إثم يعبر فقط عن مشاعرنا المرتبطة برفض القتل؛ ومع ذلك، فإن هذا القول لا يقدم أي معرفة قابلة للاختبار تجريبيًا، ومن ثم فهو خال من أي معنى معرفي.

وكما أنه لا توجد أي طريقة ممكنة للتحقق من العبارات الميتافيزيقية والأخلاقية عن طريق الملاحظة التجريبية، فلا سبيل أيضًا إلى التحقق التجريبي للعبارات المتعلقة بنظرية

المعرفة أو الفلسفة الاجتماعية أو فلسفة التاريخ أو فلسفة الدين أو فلسفة الجمال. وستظل العبارات في هذه المجالات الفلسفية خالية من المعنى حتى إن زعمنا بأنها قضايا رياضية أو منطقية. وهناك نوعان فقط من اللغة ذات المعنى، كما يقول الوضعيون المناطقة، وهما: لغة الحقيقة التي تخضع للملاحظة التجريبية، واللغة المجردة للمنطق والرياضيات. وينكر معظم الوضعيين المناطقة كونهم فلاسفة. فقد أعلن رودولف كارناب **Rudolf Carnap**، أحد الشخصيات البارزة في جماعة فيينا، في عام ١٩٣٢، «نحن لا نقدم أية إجابة للمسائل الفلسفية، لكننا نرفض جميع المسائل الفلسفية سواء الميتافيزيقية أو الأخلاقية أو الإبستمولوجية». وبالنسبة للوضعية المنطقية، تشكل القضايا العلمية القابلة للتحقق التجريبي والقضايا الرياضية والمنطقية الصورية المصدر الوحيد للحقيقة.

فماذا بقي للفلسفة؟ وتجيب الوضعية المنطقية على ذلك بأن الفلسفة لا تستطيع تقديم أي حقائق عن العالم. ولابد للفلاسفة من التخلي عن أفكارهم ومفاهيمهم المتغطرسة البالية عن كونهم البناة الرئيسيين للأنسقة الميتافيزيقية (كالنسق الديكارتي الذي يدمج العلوم الجديدة، والنسق الهيجلي الذي يدمج الثقافة الإنسانية ككل). ولابد للفلسفة من الامتناع عن تقديم أي حقيقة أخلاقية، كما فعل أفلاطون، أو تشخيص التناقضات ذات الجذور التاريخية لعصرنا، كما فعل ماركس. فالوظيفة الوحيدة للفلسفة هي توضيح اللغة عن طريق التحليل المنطقي للعبارات. ويمكن تحقيق ذلك بواسطة: أولاً، توفير معيار أو اختبار للمعنى للكشف عن العبارات الخالية من المعنى؛ وهذه هي وظيفة مبدأ قابلية التحقق. ثانيًا، لابد للفلسفة أن توضح العبارات العلمية الفردية من خلال تحليلها إلى عبارات تتعلق بما يلاحظ مباشرة. ثالثًا، هناك المثل الأعلى للوضعية المنطقية — وهو وحدة العلوم (حلم ديكارت)، بردها إلى علم الفيزياء، العلم الأكثر نضجًا وتطورًا، مع الالتزام بمنهج منطقي منظم.

ورغم ذلك، فقد كانت حركة الوضعية المنطقية العدوانية، الهدامة في ظاهرها، تعززها الخصائص المنطقية واللغوية والعلمية لحججها، قصيرة الأجل. وسرعان ما تعرض مبدأ قابلية التحقق، مبدؤها الرئيسي، لهجوم مدمر لعدة أسباب. أولاً، إن مبدأ قابلية التحقق لم يجتز اختباره هو نفسه، لعدم كونه هو ذاته عبارة قابلة للتحقق تجريبيًا؛ ولذا، فهو

خال من أي معنى. كما أن مبدأ قابلية التحقق، كاختبار لمدلول العبارات، يعرِّض العلوم (التي وضع لتأييدها) للخطر؛ نظرًا لأن القوانين العلمية والتفسيرات العلمية الأخرى غير قابلة للتحقق بشكل كامل. أضف إلى ذلك، أن هذا المبدأ مبهم فيما يتعلق بما إذا كان يتطلب تحقيقًا فعليًا أم تحقيقًا ممكنًا فقط. وفيما يتصل بالطريقتين الأخريين اللتين تعمل الفلسفة من خلالهما على توضيح لغتنا، فقد تعرضت الترجمة المنطقية للعبارات العلمية إلى عبارات للملاحظة البسيطة للكثير من الجدل دون التوصل إلى حل؛ واكتنفت المثل الأعلى لوحدة العلوم الصعاب والعقبات، ما أدى إلى التخلي عنه.

ولم يعد للوضعية المنطقية أي وجود الآن. وقد بدأت جماعة فيينا في التفكك في مطلع الثلاثينيات من القرن العشرين، وفي منتصف الثلاثينيات من نفس القرن اضطر أعضاؤها من اليهود إلى الفرار من اشتراكية هتلر الوطنية. وبنهاية الحرب العالمية الثانية، كانت الحركة قد انتهت. وتوصل كثير من الوضعيين المناطقة إلى التشكيك في بعض افتراضاتهم السابقة، خاصة الافتراض بأن اللغة ذات البنية الاصطناعية لعبارات الملاحظة هي اللغة الوحيدة التي تستطيع اختبار مدلول قضية ما وتتوافق مع الحقائق الفعلية للعالم. وسرعان ما جاء التحول إلى التخلي عن هذه الافتراضات والزعم بأن المعنى يمكن اختباره بواسطة عدة لغات مختلفة، وأنه لا توجد أي لغة تتوافق مع حقائق العالم. وبذلك، بدأت المرحلة الثانية للفلسفة اللغوية في الظهور – مرحلة الفلسفة التحليلية.

فتجنشتين: «الرسالة» *The Tractatus*

كان هذا الرجل، بفضل مجموعة من الظروف غير العادية، حلقة الوصل بين الوضعيين المناطقة الناشئين في جامعة كمبريدج بإنجلترا وجماعة فيينا في جامعة فيينا بالنمسا، وبين مرحلتي الوضعية المنطقية والفلسفة التحليلية للفلسفة اللغوية. وكان لودفيج فتجنشتين Ludwig Wittgenstein (١٨٨٩–١٩٥١) عبقرية منطقية تعاني عذابًا نفسيًا. وقد ولد فتجنشتين في فيينا، في عام ١٨٨٩، وينحدر من أسرة واسعة الثراء وذات ثقافة فكرية وفنية عظيمة. ويبدو أن اهتماماته الأولى كانت بالأشياء الميكانيكية، وبدأ دراسته للهندسة في

النمسا وألمانيا، ثم انتقل إلى إنجلترا حيث واصل دراسته وشارك على مدى ثلاث سنوات في أبحاث الطيران.

وبعد ذلك، تحولت اهتمامات فتجنشتين إلى الرياضيات والمنطق، وأصبح تلميذًا خلال الفترة من عام ١٩١٢ إلى ١٩١٣ للفيلسوف وعالم الرياضيات الإنجليزي الشهير برتراند راسل Bertrand Russell بجامعة كامبريدج. وكالوضعيين المناطقة في جماعة فيينا، كانت فلسفة راسل في ذلك الوقت تعكس هجومًا وانتقادًا للمذهب المثالي الألماني، ورد فعل تجاه ظهور هذا المذهب بين الفلاسفة الإنجليز. وقد أدى هجوم راسل على ميتافيزيقيتهم إلى مشاركته في تحليل الحقائق لتأسيس لغة جديدة تتوافق مع حقائق العالم. وفي كامبريدج، على ما يبدو، قام فتجنشتين بمطالعات فلسفية جادة ومستفيضة بادئ الأمر، ويقال إنه اندهش عندما اكتشف أن الفلاسفة الذين كان «يعبدهم عن جهل» قبل دراستهم «أغبياء ومضللون، ويرتكبون أخطاء مقززة!» وأحس راسل بأن تطور أفكاره الخاصة في المنطق تعوقه حقيقة أن هذه الحياة «مليئة بالأفكار والأفعال الكريهة، التافهة». وراح يتساءل «كيف أكون عالم منطق إذا لم أكن إنسانًا بعد؟، وقبل أي شيء آخر، لابد أن أصبح نقيًا خالصًا». وانسحب فتجنشتين من الحياة العامة، وعاش في عزلة تامة بمزرعة في النرويج، من نهاية عام ١٩١٣ حتى بداية الحرب العالمية الأولى؛ وتنازل عن الثروة الكبيرة التي ورثها عند وفاة أبيه في عام ١٩١٣.

وقد تطوع فتجنشتين للخدمة في الجيش النمساوي فور اندلاع الحرب العالمية الأولى، وخلال سنوات خدمته في المواقع العسكرية المختلفة أنجز عمله الرئيسي الأول، بعنوان «*رسالة منطقية فلسفية*» Tractatus Logico-Philosophicus، وعادة ما يشار إليها بالرسالة Tractatus (الكلمة اللاتينية التي تعني رسالة أو مقالة). وقد نشرت الرسالة في عام ١٩٢٢، وصارت إنجيل الوضعيين المناطقة في جماعة فيينا الذين دارت بينهم وبين فتجنشتين العديد من المناقشات. وفي تصدير هذا الكتاب العقائدي الغريب، الغامض، والذي لا يتجاوز عدد صفحاته الثمانين صفحة، أعلن فتجنشتين أن كتابه «يتناول مشكلات الفلسفة»، وأن هدفه هو إثبات أن اللغة تضع حدًا لما نستطيع قوله على نحو ذي معنى.

واللغة، كما تقول حجة فتجنشتين المثيرة، لا تكون ذات معنى إلا عندما تصور الوقائع لنا. ووجهة النظر هذه القائلة بأن الجملة صورة، هي ما يطلق عليه: النظرية التصويرية للمعنى. ويقول فتجنشتين:

> القضيــة هــي صورة للواقع. والقضية تكون نموذجًا للواقع حسبما نراها.
>
> (الرسالة، ٤-٠١)

ولابد أن يكون هناك تناظر بين الصورة والحالة التي تصورها. وبذلك، تكون قضايانا حقيقية وصادقة طالما كانت تعطي صورة للوقائع الفعلية في تلك الحالة؛ وتكون ذات معنى طالما كانت تقدم صورة للحقائق الممكنة في تلك الحالة. وتكون القضايا التي تعجز عن تصوير الحقائق الممكنة أو الفعلية خالية من أي معنى، ومحض هراء. ويشير فتجنشتين، الذي يمقت الفلسفة التقليدية المتوارثة بشدة، إلى الفلسفة قائلاً:

> معظم القضايا والمسائل التي يتم العثور عليها في الأعمال الفلسفية ليست كاذبة، بل هي لغو بلا معنى. وبالتالي، فنحن لا نستطيع تقديم أية إجابة عن المسائل من هذا النوع، لكننا نستطيع فقط إثبات كونها هراء لا معنى له. ومعظم القضايا والمسائل الفلسفية تنشأ من إخفاقنا في فهم منطق لغتنا. (الرسالة، ٤-٠٠٣)

وقد اعتبر الوضعيون المناطقة النظرية التصويرية للمعنى عند فتجنشتين مصدرًا لمبدأ قابلية التحقق عندهم.

وسؤالنا لفتجنشتين هو نفس السؤال الذي طرحناه على الوضعيين المناطقة، ماذا بقي للفلسفة؟ ويجيب فتجنشتين على ذلك في «الرسالة»، مثلما فعل الوضعيون المناطقة، بأن الفلسفة لا وظيفة شرعية لها سوى كونها نشاطًا: «الفلسفة ليست مجموعة من المبادئ، بل هي نشاط» (الرسالة، ٤-١١٢). ولم يبق للفلسفة ما تفعله سوى الكشف عن انعدام المعنى

لدى الفلاسفة السابقين الذين أخفقوا في فهم حدود اللغة: إن اللغة ذات المدلول هي تلك التي تصور الواقع، وإن القضايا الصادقة فقط هي تلك التي تصور الوقائع الفعلية – والنتيجة المنطقية لهذا هي أن مجمل القضايا الصادقة يكون مناظرًا لجمل القضايا العلمية، وتطابق وتوافق الوحدة الكلية الشاملة للقضايا الحقيقية الصادقة مع الوحدة الكلية الشاملة لقضايا العلوم الطبيعية. لكن «الفلسفة ليست أحد العلوم الطبيعية»، (الرسالة، ٤-١١١). وهكذا، ينتهي فتجنشتين إلى أن:

> المنهج الصحيح للفلسفة هو: ألا نقول أي شيء عدا ما يمكن قوله، وأقصد بذلك قضايا العلوم الطبيعية – ذلك الشيء الذي لا علاقة له بالفلسفة...

لكن الفلاسفة لم يتعلموا بعد، كما يقول فتجنشتين، أن الأخلاق، والدين، والميتافيزيقا «لا يمكن التعبير عنها بالكلمات». والأسئلة التي تطرحها الأخلاق، والدين، والميتافيزيقا من قبيل: ما هو الخير؟ هل الله موجود؟ ما هو الشيء الحقيقي؟ تلك المسائل العميقة، العويصة التي تحيرنا، عديمة المعنى، كما يقول فتجنشتين؛ ذلك أنها لا تصور أي وقائع ممكنة. ولكن، على عكس الوضعيين المناطقة الذين يرفضون مثل هذه المسائل ويعتبرونها خالية من المعنى، يشير فتجنشتين إلى خلو المسائل الميتافيزيقية، والأخلاقية، والدينية من أي معنى بقوله إنها مسائل «صوفية» – أشياء يحول منطق اللغة بيننا وبين أن نقول أي شيء عنها، أشياء تتجاوز حدود اللغة. «الأشياء التي لا تقال موجودة بالفعل»، يقول فتجنشتين، لكن القضية الأخيرة التي تطرحها «الرسالة» تقول:

> إن ما لا يستطيع المرء الحديث عنه، لابد له من السكوت عنه.

وتربط رسالة فتجنشتين بين عمل راسل السابق في جامعة كامبريدج والوضعية المنطقية لجماعة فيينا التي ظهرت بعد ذلك ببضع سنوات. ورغم وجود بعض الاختلافات المهمة بينهما، فاتفاقهما بالغ الأهمية في إحداث التحول اللغوي في الفلسفة: الهجوم على دعاوى

الصدق الميتافيزيقية؛ والتأكيد على القضايا «الوقائعية» الأولية؛ ونظرية اللغة كإطار للمعنى، وتعريف وتحديد الخلو من المعنى.

ويبدو أن فتجنشتين قد ظل، لبعض الوقت، مقتنعًا بأنه استطاع «حل كافة المشكلات الفلسفية»، كما كان عازمًا. لكنه ما لبث أن تخلى عن الفلسفة، وعمل بالتدريس في إحدى القرى النمساوية، ولم يقبل طلبه للالتحاق بأحد الأنظمة الرهبانية الكاثوليكية، وكان يكدح كمساعد بستاني بأحد الأديرة، وصمم منزلاً فخمًا لإحدى شقيقاته. لكنه عاد بعد ستة عشر عامًا، وتحديدًا في عام ١٩٢٩، إلى جامعة كامبريدج حيث عمل محاضرًا، واتخذ منهجًا فكريًا جديدًا قاده إلى تأليف كتابه الثاني بعنوان «*بحوث فلسفية*» *Philosophical Investigations*. وفي عام ١٩٣٩، حصل على كرسي رفيع في الفلسفة، واستمر في إلقاء محاضراته غير الرسمية على مجموعة منتقاة من الطلاب المتقدمين. ومن خلال مناقشاته ومحاوراته المكثفة مع طلابه، صاغ فتجنشتين الأفكار التي نشرت في عام ١٩٥٣ بعد وفاته، تحت عنوان «*بحوث فلسفية*». وأثناء الحرب العالمية الثانية، ترك فتجنشتين الجامعة وعمل في العديد من المستشفيات التي كانت تخدم جرحى الحرب. ورغم عودته إلى الجامعة، لم يكن راضيًا عن التدريس، وضاق ذرعًا بنفاق البشر، وإخفاقه في تطهير حياته الشخصية. وعندما اعتلت صحته، عاش في عزلة، وتفرغ للكتابة حتى وافته المنية في عام ١٩٥١.

الفلسفة اللغوية

المرحلة الثانية: الفلسفة التحليلية (١) معنى الكلمات يأتي من استخدامها في لعبة لغوية. (٢) الفلسفة هي النشاط الخاص بتحليل الألعاب اللغوية لحل المشكلات الفلسفية.

فتجنشتين: بحوث فلسفية

لقد خصص فتجنشتين معظم حجته التي أوردها في كتابه الرئيسي الثاني للهجوم على عمله السابق، «*الرسالة*»، ووجهة نظره التي تضمنتها حول اللغة. فقد افترضت «*الرسالة*» وجود شكل كلي واحد للغة يتألف من جمل تصور الواقع. ويرفض فتجنشتين في «*بحوث*

فلسفية» وجهة النظر هذه ويعتبرها مغلوطة؛ فنحن نستخدم اللغة لتصوير الحقائق، لكننا نستخدم اللغة أيضًا، كما يقول فتجنشتين، بعدة طرق مختلفة: إعطاء الأوامر، تحية الناس، إطلاق النكات، لعب الشطرنج، رواية القصص، حل المسائل، الصلاة. فالمؤرخون، على سبيل المثال، يستخدمون اللغة بطريقة مختلفة عن المحامين أو العلماء النفسيين. ويستخدم كل منهم نوعًا مختلفًا من اللغة له قواعده الخاصة. وكل نوع من أنواع اللغة، كما يقول فتجنشتين، لعبة لغوية مختلفة تلعب وفقًا لقواعدها الخاصة. وبالنسبة لأي نشاط، فالكلمات والأفعال المتضمنة فيه يمكن اعتبارها لعبة لغوية. وتحمل هذه النظرة الجديدة إلى اللغة نظرة جديدة إلى المعنى أيضًا. وبدلاً من وجهة النظر القائلة بأن القضية تكون ذات معنى إذا كانت تصور الواقع، تحل وجهة النظر القائلة بأن الكلمات تكتسب معناها من كيفية استخدامها في لعبة لغوية. كما أن هناك رفضًا لفكرة أن القضايا تستمد معانيها من مبدأ أو اختبار تفرضه دقة المنطق.

ويجب علينا ألا ننظر إلى المحاولات المشوشة من جانب الفلاسفة لإيجاد معنى مفرد، ماهية أفلاطونية، معنى كلي للكلمة في جميع الأحوال، وفي كافة أنواع الألعاب اللغوية. ويجب ألا نبحث عن المعاني النموذجية للكلمات أو عن لغة نموذجية تستمد معانيها من الوقائع وتكون ذات بنية منطقية دقيقة – كما فعل راسل، وفتجنشتين في *«الرسالة»*، وجماعة فيينا. ولكن، علينا أن نتبين كيفية الاستخدام الفعلي للكلمات واللغات بطريقة تجريبية.

وفي نقده لنظرية الصور (المثل) أو الماهيات الأفلاطونية، يقول فتجنشتين بأن الكلمات تستخدم في الكثير من الألعاب اللغوية المختلفة، ولذا فإن أيًا من استخداماتها لا يكون أبلغ في معناه أو أصدق من الآخر. ولا توجد أي ماهية مشتركة لهذه الاستخدامات؛ فهناك تشابهات فقط يصفها فتجنشتين بأنها «تشابهات عائلية» بين الاستخدامات المختلفة لكلمة واحدة، «شبكة معقدة من أوجه الشبه المتداخلة والمتقاطعة». ويستخدم فتجنشتين كلمة «لعبة» ببراعة في تأييد حجته ضد المثل أو الماهيات أو الكليات الأفلاطونية: ومع التسليم بوجود أنواع كثيرة مختلفة من الألعاب – كالألعاب اللوحية وألعاب الورق وألعاب الكرة –

لا يمكن ملاحظة أي «ماهية» مشتركة بينها، بل مجرد مجموعة مختلفة من أوجه الشبه كما هو الحال في «التشابهات بين أفراد عائلة ما».

وبهذه النظرة الجديدة إلى اللغة، جاء فتجنشتين بالمرحلة الثانية للفلسفة اللغوية، وهي الحركة الفلسفية التي عادة ما تعرف بالفلسفة التحليلية، والتي سيطرت على الفلاسفة في البلدان الناطقة بالإنجليزية على مدى ما يزيد على ربع قرن. وبمجيء المرحلة الثانية للفلسفة اللغوية وهذه الرؤية الجديدة للعديد من اللغات، والألعاب اللغوية، وطرق اكتساب الكلمات لمعانيها، نتساءل مجددًا: ما هو دور الفلسفة في العالم؟ والجواب هو أن الفلسفة تقوم بدور تحليلي. فمهمة الفلسفة هي تحليل اللغة لاكتشاف الألعاب اللغوية الكثيرة، وقواعدها لاستخدام الكلمات، والتخلص من «الأحجيات» التي تنشأ عند التطبيق الخاطئ للقواعد الخاصة بإحدى الألعاب اللغوية. وعندما يلتزم المرء بالقواعد، لا تحدث مشكلات. وليس هناك أية ألعاب لغوية خاصة أو قواعد خاصة لاستخدام الكلمات أو إحساسات خاصة يمكنني أنا وحدي معرفتها. فالألعاب اللغوية ألعاب اجتماعية تعبر عن «شكل الحياة» لإحدى الجماعات الاجتماعية، وأسلوب عملها، وثقافتها.

ولكن، من ذا الذي يسيء استخدام اللغة؟ ومن ذا الذي يخلق المشكلات، والالتباسات، والأحجيات، والعقد المتشابكة لإساءة استعمال اللغة؟ إنهم الفلاسفة بطبيعة الحال، وفقًا لما ذكره فتجنشتين في *«بحوث فلسفية»*. والمشكلات الفلسفية لا تعدو كونها مشكلات لغوية، وأحجيات كلامية توقع بالفلاسفة في شراكها لعدم التزامهم بقواعد اللعبة اللغوية للغة العادية. فالفلاسفة يبحثون بالخطأ عن ماهية الكلمات وينشئون لغات نموذجية ومعايير للمعنى من خلال بضعة أمثلة، كما لو كانت تلك اللغات أكثر إتقانًا وإحكامًا من اللغة اليومية؛ ويحاولون بالخطأ، كما فعل أفلاطون وهيجل، التأليف بين كافة التجارب والمعارف الإنسانية، لكن هذا كله — من وجهة نظر فتجنشتين — يؤدي إلى التشوش التام والخلط بين الكثير من الألعاب اللغوية المختلفة — في الفن، والدين، والعلوم، والأخلاق، والسياسة — في خليط عديم المعنى. ومشكلات الفلاسفة ليست مشكلات حقيقية، بل مجرد هراء ناتج عن جهلهم بكيفية استخدام اللغة. و«المشكلة الفلسفية»، كما يقول فتجنشتين،

«تتخذ صيغة: أنا لا أعرف أين طريقي». ويضيف قائلاً «لقد فتن الفلاسفة باللغة» التي أغرتهم على استخدام الكلمات خارج نطاق الألعاب اللغوية المحددة التي تعطيها معانيها الخاصة.

فماذا نفعل حيال الفلاسفة والفلسفة التي أنتجوها، تلك الفلسفة التي ينظر إليها الآن على أنها تاريخ للالتباس والتشوش والمشكلات التي ما كان لها أن تقلق أحدًا على الإطلاق لكونها هراء خاويًا؟ ويجيب فتجنشتين على ذلك بأنه لابد من إعطاء الفيلسوف علاجًا للتشوش الذي أصابه، ولابد من تفكيك الفلسفة. فالفلاسفة، كما يقول فتجنشتين، بحاجة إلى العلاج من قلقهم الفلسفي بشأن مسائل مثل الإنسان، المكان، الزمان، الله، العالم. ولما كان هذا القلق ناجمًا عن الالتباس اللغوي، فسوف يساعدهم العلاج بأن يوضح لهم كيفية استخدام اللغة. ولابد من إرشادهم إلى كيفية إعادة كلامهم «من استخدامه الميتافيزيقي إلى استخدامه اليومي».

وعلى سبيل المثال، فمن الشائع أن يسألك شخص غريب في الشارع: «كم الوقت؟» what time is it? ولكن، إذا سألك «ما هو الزمان؟» what is time? فسوف تدرك أنه إما أن تكون لديه مشكلة فلسفية تؤرقه أو يعاني اضطرابًا نفسيًا أصابه باضطراب في النطق. وهؤلاء الناس فقط، كما يقول فتجنشتين، هم الذين يخالفون قواعد اللعبة اللغوية للغة التي نعرفها ونتبعها جميعًا. وكلتا الحالتين بحاجة إلى علاج. ويوجد لدى فتجنشتين علاج للفيلسوف الذي تؤرقه مشكلة ما هو الزمان؟ ويقوم علاجه على توجيهه إلى أنه عندما يمحص جميع طرق استخدام كلمة «الزمان» في كافة الألعاب اللغوية التي تستخدمها، سيكون بذلك قد تمكن من حل مشكلة الزمان وتفكيكها أيضًا – من خلال التوصل إلى إدراك أن «المشكلة» ليست مشكلة على الإطلاق، بل خطأ في استخدام اللغة. فمن ذا الذي سيقدم هذا العلاج؟ والجواب هو أن الفلاسفة «الذين تم علاجهم» هم الذين سيقومون بإعطاء العلاج اللغوي – وأولئك هم الفلاسفة، أمثال فتجنشتين وأتباعه، الذين برؤوا من داء الفلسفة.

وعندما يتعلم الفلاسفة استخدام الكلمات، كما هي مستخدمة في اللغة العادية اليومية، فلن يعودوا بعدها للسقوط في الالتباس اللغوي، وسوف تحل مشكلاتهم الفلسفية،

ويتخلصون من قلقهم بشأن العالم، والإنسان، والله؛ ذلك أنهم لن يكونوا بحاجة إلى الحديث عن مثل هذه المشكلات عديمة المعنى. «سوف تجد الذبابة التي تطن داخل قارورة الذباب من يدلها على طريق الخروج؟»، هذا هو تعليق فتجنشتين الشهير. وعندما يتبين الفلاسفة كيفية استخدام اللغة بطريقة صحيحة، ويتضح لهم أنه يتعين عليهم الالتزام باللغة العادية، لن يفتنوا باللغة بعد ذلك، ومن ثم فسوف يكفون عن التفلسف. ويمكن وصف الفلسفة التحليلية بأنها نشاط يهدف إلى تحليل الألعاب اللغوية لحل المشكلات الفلسفية؛ وأنها تقدم فهمًا لنشاطها كعلاج يشفي الناس من داء الفلسفة؛ وأن هدفها الذي تسعى إلى تحقيقه هو إقصاء الفلسفة.

وسرعان ما اجتاحت الفلسفة التحليلية العالم الفلسفي الناطق بالإنجليزية في أعقاب الحرب العالمية الثانية (يعد جلبرت رايل Gilbert Ryle، وأ.ج. آير A. J. Ayer، وجون أوستن John Austin، وويلارد كواين Willard Quine أبرز الشخصيات في هذه الحركة)، وظلت هي الفلسفة السائدة في تلك المناطق منذ ذلك الوقت. فما مدى جاذبية الفلسفة التحليلية؟ على عكس الوجودية بما كان لها من جاذبية سحرية واسعة الانتشار، فقد كانت الفلسفة التحليلية مثيرة لاهتمام الفلاسفة الأكاديميين فقط؛ كما أن هدفها، ممثلاً في توضيح اللغة وما ترتب على ذلك من دراسات دقيقة لاستخدام كلمات بعينها، لم يكن مثيرًا للخيال الشعبي أو الاهتمامات الثقافية الفكرية. لكن مزايا الفلسفة التحليلية في أعين الفلاسفة الأكاديميين كانت عظيمة للغاية. وقد عكست الفلسفة التحليلية موقف فتجنشتين العدائي ضد الفلسفة، واجتذبت الكثير من الفلاسفة بوصفها حملة عنيفة، وإن كانت شرعية وقويمة، ضد أوجه النقص والقصور في الفلسفة التقليدية المتوارثة — بافتقارها إلى الوضوح؛ واعتمادها على النماذج البالية، المضللة للمعرفة والحقيقة؛ وعدم حساسيتها للغة والقيود التي تفرضها اللغة على الفلسفة؛ وتسبُّبها في تزايد «المشكلات» الفلسفية كنتاج للتشوش والالتباس اللغوي؛ وتأليفاتها وتراكيبها الرنانة، المشكوك فيها للواقع ككل، مع خلطها الذي يضعف فيه التمييز بين الفلسفة وكل من الأيديولوجية، والتاريخ، وعلم الاقتصاد، والقيم الأخلاقية، والدين.

وقد أمدت الفلسفة التحليلية الفلاسفة بأسلوب منطقي جديد ومتطور بدرجة عالية، وهو أسلوب تحليل استخدام الكلمة في الألعاب اللغوية، واكتشاف الالتباسات والأخطاء الفلسـ ـية، وحل المشكلات الفلسفية. وكان لأسلوب التحليل اللغوي إسهامٌ عظيمٌ في زيادة الحس «الاحـتـرافي» لدى الفلاسفة. وأثبت أسلوب التحليل اللغوي استقلال الفلسفة واكتفاءها الذاتي كفرع من فروع المعرفة فيما يتعلق بجميع فروع المعرفة الأخرى، وبخاصة العلوم التي تتعدى على المجال الفلسفي. وكما أشار أحد الفلاسفة التحليليين مؤخرًا، «لست مضطرًا لأن تعرف أي شيء كي تجيد الفلسفة (التحليلية). وكل ما عليك هو أن تكون بارعًا ومهتمًا بالموضوع».

ومنذ الحرب العالمية الثانية، ظل الفلاسفة التحليليون مسيطرين على تعليم الفلسفة ونشرها في الدول الناطقة بالإنجليزية. وتم إعداد أعداد هائلة من التحليلات الفنية، المرحلية حول استخدام الكلمات، مثل «العلة»، في الألعاب اللغوية المختلفة، وحول طرق إساءة استخدام الكلمات من قبل الفلاسفة. لكن المشكلات الفلسفية لم تجد حلولاً لها في الفلسفة اللغوية. وبدلاً من ذلك، يبدو أن الفلسفة اللغوية هي الآخذة في التفكك، بعد تعرض حملتها العنيفة ضد الفلسفة للكثير من الانتقادات الحادة، مع تزايد الإحجام عن تحليلاتها الفنية الدقيقة التي توصف بأنها مملة وتافهة. ويمكن القول بأن مزاياها التي أكسبتها جاذبيتها ورونقها كانت وبالاً عليها وسببًا في انهيارها. فقد هاجمت الفلسفة التحليلية، بادئ ذي بدء، الفلسفة المتوارثة ورفضت القيام بأي دور بنّاء. وبذلك، فهي لم تقدم أي ميتافيزيقا أو نظرة عالمية أو نظرية للمعرفة أو فلسفة طبيعية أو أخلاق أو فلسفة اجتماعية أو فلسفة تاريخية – ولم يعبأ الفلاسفة التحليليون بأي منها أو يلقوا له بالاً. لكن الفلسفة التحليلية أوجدت فراغًا (لم يملأه، وإن كان بدرجات متفاوتة وبشكل غير كاف، سوى علماء النفس وأصحاب النظريات الاقتصادية وعلماء السياسة) بعدما أخفقت في أداء الوظائف المهمة للفلسفة كفرع من فروع المعرفة. كما أدى إنكارها لأي دور بناء للفلسفة إلى إلحاق أضرار بالغة بالفلسفة التحليلية. وحال امتناع الفلسفة التحليلية عن تأسيس أي نظرية بينها وبين أن تكون لها أي نظرية للألعاب اللغوية، ومن ثم أي فهم نظري للفروق بينها وأي معايير

نقدية لتقييمها. وها هي الفلسفة التحليلية تسير الآن في بحر الألعاب اللغوية على غير هدى، بعد ما تسبب رفضها لأي دور بنّاء للفلسفة في هدم مفهوم الألعاب اللغوية.

ومن الملاحظ بشكل متزايد أن الميزة العظيمة لاكتساب أسلوب كانت وراء انتصار الأسلوب على الجوهر في الفلسفة التحليلية؛ فلم تعد الفلسفة تتحدث عن العالم، بل عن اللغة التي نستخدمها في الحديث عن العالم. وبذلك، فالفلسفة التحليلية تتوافق مع أسلوب التحليل اللغوي، وينظر إليها على أنها حبيسة اللغة والتحليل اللغوي.

كما كان الاستقلال الذاتي الذي منحه أسلوب التحليل اللغوي للفلسفة التحليلية عاملاً في إخفاقها. وكان الثمن الذي دفعته الفلسفة التحليلية مقابل هذا الاستقلال، عزلتها عن الثقافة الفكرية وقضايا ومشكلات الحياة العامة والخاصة، مما أدى إلى حرمان الفيلسوف التحليلي من أن يكون له أي إسهام أو مشاركة في شئون الحياة الإنسانية عدا ملاحظة الاستعمال الخاطئ للغة من حين لآخر. ولذا، نجد أن الفلسفة التحليلية تواجه انتقادات متزايدة لابتعادها عن الأمور الحيوية المهمة لحياة البشر، حسب اعتراف فتجنشتين ذاته. وفي مجالي الأخلاق والفلسفة السياسية، تحديدًا، حيث جرت العادة أن تقوم الفلسفة بتوفير المعايير والمثل العليا، اكتفت الفلسفة التحليلية باختزال هذين المجالين وردهما إلى الألعاب اللغوية وطريقة استخدام الكلمات، مثل الصواب أو الخطأ أو العدالة، وليس الكيفية التي يجب استخدامها وفقًا لها.

ويرى خصوم الفلسفة التحليلية أن الوجودية والفينومينولوجيا لهما بعد إنساني. لكن وجودية سارتر تنتهي بالاغتراب المتطرف، والعدمية، والتحول المفاجئ إلى الماركسية؛ فضلاً عن إخفاق هوسرل في بحثه عن اليقين؛ وتكشف الفينومينولوجيا الحديثة عن محدودية هذه الفلسفة التي اتخذت من الذاتية موضوعًا لها – فهي لا تعطينا سوى أوصاف للطرق التي يتبعها الوعي في تركيب العالم، ولا تستطيع تقديم أي ميتافيزيقا أو أخلاق معيارية أو فلسفة اجتماعية أو التأليف بين الذاتية والعلوم.

وتبدو لنا الفلسفة الآن كما لو كانت قد فقدت قدرتها الإبداعية. فهل صحيح ما قاله البعض مؤخرًا عن أننا نشهد موت الفلسفة؟ وحقيقة الأمر، أنه بعد سنوات طويلة من

الجدب والعقم الفلسفي، ومن بين أنقاض الفلسفة اللغوية، قامت فلسفة المذهب الطبيعي Naturalism لرالف والدو إمرسون Ralph Waldo Emerson (١٨٣٠-١٨٨٢)، وتشارلز بيرس Charles Peirce (١٨٣٩-١٩١٤)، ووليام جيمس William James (١٨٤٢-١٩١٠)، وجون ديوي John Dewey (١٨٥٩-١٩٥٢)، وجورج هربرت ميد George Herbert Mead (١٨٦٣-١٩٣١)، وجورج سانتيانا George Santayana (١٨٦٣-١٩٥٢). وقد حاولت هذه الفلسفة التأليف بين هيوم وهيجل؛ ولم تحقر من شأن العلوم كما فعل سارتر؛ ولم تحذُ حذو فتجنشتين في ازدرائه للفلسفة؛ بل سعت إلى إثبات الكيفية التي يمكن من خلالها تحقيق التكامل بين العلوم والذاتية في فلسفة تكون فيها الطبيعة هي المقولة category الجامعة الشاملة. وقد دافع المذهب الطبيعي عن القيم العامة للحرية، والديمقراطية، والمذهب الفردي، ومجتمع منفتح يطمح إلى غد أفضل. كما دافع عن القيم الخاصة للتطور، والتغير، وإعادة التكامل.

ومن بين أنقاض الفلسفة اللغوية أيضًا، ظهرت الوظيفة الأساسية والحيوية للفلسفة ممثلة في تقديم تاريخ للفلسفة يقوم على مغزى الخلفية التاريخية وليس كمجموعة تاريخية من الاستخدامات اللغوية الخاطئة والمشكلات التي لا معنى لها، مثلما فعل الفلاسفة اللغويون. كما ظهرت الأبحاث الثرية والمثيرة التي تقوم على العلاقات المتبادلة بين الفلسفة، وعلم الإقتصاد، وعلم السياسة، والأنثروبولوجيا الثقافية، وعلم النفس، والفنون، من أجل تحقيق رؤية موحدة للواقع.

ترى، هل تعود الفلسفة إلى سابق عهدها؟

للمزيد من القراءة

الجزء السابع: قيد البحث: المشهد الفلسفي المعاصر

الفلسفة اللغوية: الوضعية المنطقية والفلسفة التحليلية:

دراسات نقدية:

Ambrose, Alice, and Lazerowitz, Morris, eds. Ludwig Wittgenstein: Philosophy and Language. 1972. Atlantic Highlands, N. J.: Humanities Press, 1972.

Austin, John L. How to Do Things with Words. New York: Oxford University Press, 1965.

Ayer, A. J. Language, Truth and Logic. New York: Dover, 1946.

———, The Revolution in Philosophy. 1956. N.Y.: St. Martin›s Press, 1963.

Fann, K. T. Ludwig Wittgenstein: The Man and His Philosophy. New York: Dell Publishing Co., 1967.

Magee, Brian. Modern British Philosophy. London: Secker, 1972.

Malcolm, Norman, with von Wright, G. H. Ludwig Wittgenstein: A Memoir. New Jersey: Oxford University Press, 1958.

Passmore, John. A Hundred Years of Philosophy. New York: Penguin Books, 1968.

Pticher, George. The Philosophy of Wittgenstein. Englewood Cliffs, New Jersey: Prentice-Hall, 1964.

_____, ed. Wittgenstein: The Philosophical Investigations. Garden City, New York: Doubleday, 1966.

Rorty, Richard, ed. The Linguistic Turn. Chicago: University of Chicago Press, 1967.

Urmson, J. O. Philosophical Analysis. Oxford: Clarendon Press, 1956.

Warnock, G. J. English Philosophy Since 1900. New York: Oxford University Press, 1958.

Weinberg, Julius. An Examination of Logical Positivism. New Jersey: Littlefield Adams, 1960.

الفينومينولوجيا:

دراسات نقدية:

Elveton, R. O., ed. The Phenomenology of Husserl. Chicago: University of Chicago Press, 1970.

Farber, Marvin, ed. Philosophical Essays in Memory of Edmund Husserl. Cambridge: Harvard University Press, 1940. Reprinted, Greenwood Press, 1968.

_____, Foundations of Phenomenology. Cambridge: Harvard University Press, 1943.

Kockelmans, Joseph J., ed. Phenomenology: The Philosophy of Edmund Husserl and Its Interpretation. Garden City, New York: Doubleday, 1967.

Lauer, Quentin. Phenomenology, Its Genesis and Prospects. New York: Harper and Row, 1965.

Lawrence, N., and O›Connor, D., eds. Readings in Existential Phenomenology. Englewood Cliffs, New Jersey: Prentice-Hall, 1967.

Luckmann, Thomas, ed. Phenomenology and Sociology. New York: Penguin Books, 1978.

Natanson, Maurice, ed. Essays in Phenomenology. The Hague: Nijhoff, 1966.

_____, ed. Phenomenology and the Social Sciences, vols. I-II. Evanston: Northwestern University Press, 1973.

Psathas, George, ed. Phenomenological Sociology: Issues and Applications. New York: John Wiley, 1973.

Spiegelberg, Herbert. The Phenomenological Movement: A Historical Introduction. The Hague: Nijhoff, 1965.

Thévenaz, P. What is Phenomenology? Chicago: University of Chicago Press, 1962.

Zaner, Richard. The Way of Phenomenology. New York: Pegasus, 1970.

مســرد

المطلق **Absolute**

انظر المذهب المثالي

الاغتراب **Alienation**

شعور الفرد بالانفصال أو العزلة عن المجتمع أو عن هويته أو عن الله أو عمله؛ وما يصاحب ذلك من مشاعر مرتبطة باللا معنى، واللا معيارية، والعجز (هيجل، كيركجارد، ماركس، سارتر).

الظاهر **Appearance**

هو ذلك الشيء الذي يظهر للإدراك الحسي قياسًا على وجوده المستقل.

قبلي **A priori**

عنصر أو نـوع من المعرفة مستقل عن الإدراك الحسي (غير مستمد منه وغير قابل للتغير بواسطته) وينظر إليه على أنه يقين مطلق. (انظر نظرية التصورات القبلية عند كانط).

بديهية **Axiom**

قضية واضحة بذاتها؛ ومبدأ أول لنسق استنباطي.

مقولة **Category**

مفهوم أو تصور أساسي نستخدمه في تفسير التجربة. (انظر نظرية المقولات كتفسيرات قبلية للتجربة عند كانط).

استنباط **Deduction**

استدلال منطقي منظم من عبارة واحدة أو أكثر (مقدمات) مفترضة للوصول إلى استنتاج يترتب عليها بالضرورة.

الحتمية **Determinism**

النظرية القائلة بأن كل شيء يحدث بالضرورة وفقًا لواحد أو أكثر من القوانين السببية العلمية. وتنكر الحتمية إمكانية حرية الإرادة، كأن تكون الإرادة حرة في الاختيار الأخلاقي.

ديالكتيك / جدل **Dialectic**

(١) هو الطابع التعارضي المتناقض للواقع (هيرقليطس، أفلاطون، هيجل، ماركس)؛ (٢) منهج لفهم الوجود بواسطة الحركة الثلاثية من القضية إلى نقيض القضية إلى المركب منهما (هيجل، ماركس)؛ (٣) أعلى مستويات المعرفة، بناء فلسفة شاملة تؤلف بين جميع جوانب الواقع في وحدة كلية تصورية عقلانية (أفلاطون، هيجل).

ثنائية **Dualism**

أي وجهة نظر تقول بوجود مبدأين نهائيين، وغير قابلين للاختزال، ولازمين لتفسير الواقع، مثل الثنائية الديكارتية للعقل والمادة.

المذهب التجريبي / التجريبية **Empiricism**

الموروث الفلسفي في نظرية المعرفة الذي يؤكد على أن التجربة التي تحدث من خلال الإدراك الحسي هي المصدر والاختبار الكافي والوحيد للمعرفة.

الإبستمولوجيا (نظرية المعرفة) **Epistemology**

فرع من فروع الفلسفة يدرس مصادر المعرفة وصلاحيتها وحدودها؛ ويبحث في الإدراك الحسي، والمعنى، والحقيقة.

الماهية **Essence**

(١) من حيث اختلافها عما هو عرضي وغير جوهري: تدل الماهية على تلك الكيفيات التي تعين هوية شيء ما على أنه ينتمي لفئة ما من الأشياء، مثل إنسان أو كلب ما؛ في حين أن الصفات مثل لون الشعر أو الفراء تكون «عرضية» أو غير جوهرية بالنسبة لإنسان أو كلب ما. (٢) من حيث تميزها عن الوجود: تدل الماهية على كنه شيء ما (مثل الرجل)؛ ويدل الوجود على الكينونة الحقيقية أو الوجود الفعلي لرجل بعينه.

الأخلاق **Ethics**

فرع من فروع الفلسفة يدرس معنى الخير والشر، والصواب والخطأ، والالتزام الأخلاقي. وقد تشير الأخلاق أيضًا إلى السلوك الإنساني الفعلي والقواعد والمثل العليا التي تحكمه.

حرية الارادة **Free Will**

النظرية التي تنكر أن الإرادة محددة بصورة كاملة، وتزعم بأن الأحكام الأخلاقية المتعلقة بالمدح والذم لا معنى لها ما لم تكن الإرادة حرة في اختيارها للأفعال.

مذهب اللذة **Hedonism**

مذهب اللذة الأخلاقية **Ethical Hedonism**: وجهة النظر القائلة بأن المتع الحسية أو اللذة يجب أن تكون الغاية النهائية للحياة الإنسانية؛ ومذهب اللذة النفسية **Psychological Hedonism**: وجهة النظر القائلة بأن المتع الحسية هي الغاية الحقيقية لعلم النفس الإنساني الكلي.

المذهب الإنساني **Humanism**

المبدأ الكلاسيكي القائل بأن الإنسان هو الأعلى من حيث القيمة في قدرته على تحقيق الصدق والعدالة؛ على عكس وجهة النظر المسيحية القائلة بأن الله هو الأعلى من حيث القيمة وأن هناك حدودًا أخلاقية وعقلية بالنسبة للإنسان. كما أن المذهب الإنساني هو الاسم الذي يطلق على عصر النهضة (من القرن الرابع عشر إلى القرن السادس عشر) الذي شهد إحياء العلوم الكلاسيكية والمثل العليا للحضارة الإغريقية.

المذهب المثالي أو المثالية **Idealism**

أي نظرية ميتافيزيقية تقول بأن الوجود ذهني أو روحي أو ذو طبيعة مشابهة لطبيعة الذهن أو الفكر أو الوعي. وتزعم المثالية الذاتية **Subjective Idealism** بأن الذات أو النفس العارفة هي الوجود المطلق (انظر الذاتية **Subjectivism**، الأنانة أو مذهب الأنانية **Solipsism**). وتقول المثالية الموضوعية **Objective Idealism** بأن الوجود عقل موضوعي أو مطلق يتكون من وحدة كلية شاملة للحقيقة التصورية تكشف عن نفسها في الاعتقادات، والمعارف، والفنون، والفلسفة الإنسانية.

أيديولوجية **Ideology**

نسق للأفكار يفرضه الصراع الطبقي الاقتصادي، ويعكس ويخدم مصالح الطبقة السائدة (ماركس).

استدلال **Inference**

التفكير من المقدمات للوصول إلى استنتاج.

حدس / بداهة **Intuition**

المعرفة المباشرة، كما في حالة فهمنا للحقائق الواضحة بذاتها مثل بديهيات الهندسة.

الوضعية المنطقية **Logical Positivism**

حركة فلسفية نشأت في القرن العشرين وتحصر المعرفة (مثل هيوم) في: (١) القضايا المنطقية والرياضية؛ (٢) قضايا الحس المشترك والعلوم. ويستبعد مبدأ قابلية التحقق في الوضعية المنطقية الميتافيزيقا لكونها خالية من أي معنى.

المذهب المادي أو المادية **Materialism**

أي نظرية ميتافيزيقية واحدية تقول بأن الوجود النهائي هو المادة وأن كافة الأشياء التي تبدو غير مادية في ظاهرها كالعقول والأفكار قابلة للرد إلى حركات جزيئات المادة. وعلى عكس ذلك، يؤكد المذهب المادي على أن الوجود المطلق هو الوجود الذهني وأن الأشياء التي تبدو غير ذهنية في ظاهرها كالموضوعات المادية قابلة للرد إلى أفكار الوعي أو العقل.

الميتافيزيقا أو ما بعد الطبيعة **Metaphysics**

فرع من فروع الفلسفة يدرس طبيعة الوجود المطلق والكلي والخصائص الأعم لكافة الأشياء.

واحدية **Monism**

أي وجهة نظر تقول بأن مبدأ واحدًا يكفي لتفسير الوجود، مثل الواحدية المثالية عند هيجل والواحدية المادية عند ماركس.

المذهب الطبيعي **Naturalism**

انظر البراجماتية Pragmatism

موضوعي **Objective**

أي ادعاء للمعرفة طالما كان يؤيده دليل مقبول كما جرى العرف، وبذلك فهو لا يعتمد على الانحياز الشخصي أو الجماعي.

نظرية التعضون **Organicism**

النظرية القائلة بأن الكائن الحي - كوحدة هرمية للأجزاء التي تعتمد بعضها على بعض تخدم حياة الكل - هو النموذج لفهم المجتمعات والمؤسسات الإنسانية، وتاريخ البشرية (هيجل، ماركس).

الفينومينولوجيا / الظاهراتية **Phenomenology**

الحركة الفلسفية التي أسسها إدموند هوسرل، وتعني: (١) البحث عن اليقين المطلق بكل دقة وصرامة عن طريق التحقق من الأنا الترنسندنتالية أو المتعالية الخالصة والماهيات الخالصة لموضوعاتها؛ (٢) بمعناها الأوسع انتشارًا، وصف بنيات خبرتنا المشتركة في عالم الحياة أو الحياة المعيشة (Lebenswelt) الخاصة بأمور الحياة اليومية.

مذهب الإطلاق السياسي **Political Absolutism**

وجهة النظر التي تؤكد على تبعية الفرد للدولة ذات السلطة السياسية المطلقة والسلطة الأخلاقية. ويطلق عليه أحيانًا مذهب تمجيد الدولة Statism.

الفردية السياسية **Political Individualism**

وجهة النظر القائلة بتبعية الفرد للدولة التي توجد لحماية وخدمة الفرد.

البراجماتية **Pragmatism**

مذهب فلسفي أمريكي أسسه تشارلز بيرس ووليامز جيمس وجون ديوي. ويقوم على المنهج الهيومي (التجريبي) والمنهج الهيجلي (المثالي). ومن بين آرائه: تواصل العقل مع الطبيعة؛ والمعرفة كطريقة بيولوجية واجتماعية للتكيف من جانب الكائن البشري؛ وأولية المنهج العلمي.

الكيفيات الأولية **Primary Qualities**

ويقصد بها الخصائص أو الصفات التي يعتقد بأنها تخص الأشياء الفيزيائية، والتي تميزها عن الكيفيات الثانوية التي يعتقد بأنها تنتج عن التفاعل بين أعضاء الحس لدينا والكيفيات الأولية.

المذهب العقلي أو العقلانية **Rationalism**

الموروث الفلسفي في نظرية المعرفة القائل بأن العقل هو مصدرنا للمعرفة والاختبار الأكثر كفاية لها؛ كما أنه وجهة النظر القائلة بأن الحقائق العقلية أو المنطقية توفر الأساس اليقيني الذي تقوم عليه كافة مجالات المعرفة.

النسبية **Relativism**

النظرية القائلة بأنه لا توجد أي حقيقة مطلقة، وأن أحكامنا وأفكارنا تحكمها عوامل اجتماعية، وتاريخية، وشخصية.

الإسكولائية أو النزعة المدرسية **Scholasticism**

فلسفة المدارس الكاتدرائية في العصر الوسيط، والتي حاولت تدعيم العقائد المسيحية بعناصر من الفلسفة الإغريقية وباستخدام القياس المنطقي.

مذهب الشك **Skepticism**

الشك الفلسفي فيما يتعلق بالمعرفة: (١) ينكر مذهب الشك الجذري **radical skepticism** إمكانية المعرفة؛ (٢) يقر مذهب الشك المخفف **mitigated skepticism** بدرجة محدودة من المعرفة؛ (٣) يستخدم مذهب الشك المنهجي **methodological skepticism**، الشك باعتباره منهجًا للوصول إلى المعرفة.

الأنانة/الأنا وحدية **Solipsism**

وجهة النظر الميتافيزيقية القائلة بوجود العقل وحده، وأنه الحقيقة الوحيدة؛ وأن جميع الموجودات الأخرى غير العقل لا وجود لها إلا كأفكار في ذهني.

الذاتية **Subjectivism**

المذهب القائل بأن معرفتي اليقينية تقتصر على معرفتي بأفكاري وعقلي ومحتواه؛ ومن ثم فلابد من إثبات وجود أي شيء آخر بواسطة الاستدلال العقلي.

جوهر **Substance**

(١) شيء فردي، يمثل وحدة المادة والصورة؛ (٢) على عكس الخواص والكيفيات والصفات، الجوهر هو ذلك الشيء الذي يملك أو له خواص وكيفيات؛ (٣) على عكس الخواص والكيفيات، الجوهر هو ذلك الشيء الذي لا يعتمد وجوده على أي شيء آخر.

الغائية **Teleology**

وجهة النظر التي تنسب غاية أو هدفًا للتغيرات والتحولات التي تطرأ على الكائنات الحية، والأفراد، والمجتمعات، وتاريخ العالم.

مبدأ قابلية التحقق **Verifiability Principle**

مبدأ الوضعية المنطقية القائل بأن القضية الواقعية (في مقابل القضية المنطقية أو الرياضية) لا تكون ذات معنى إلا إذا كانت قابلة للتحقق التجريبي.

النزعة الإرادية **Voluntarism**

النظرية القائلة بأولية الإرادة على العقل في الكون، وعند الله، وفي الطبيعة الإنسانية أو في الأنشطة العقلية، والأخلاقية، والسياسية، والجمالية للإنسان.

المؤلف في سطور:

ت. ز. لافين

- أستاذ الفلسفة بجامعة جورج واشنطن.
- حصل على درجة الدكتوراه من جامعة هارفارد، ونال العديد من المنح الدراسية ومن أهمها زمالة جوزياه رويس في الفلسفة وزمالة بحثية في الفلسفة (هارفارد).
- ألف العديد من المقالات والكتب، وفي مقدمتها «من سقراط إلى سارتر» الذي قدمه في برنامج تليفزيوني.

المترجم في سطور:

أشرف محمد كيلاني

- ولد في القاهرة عام ١٩٦٥م.

- حاصل على ليسانس الآداب، قسم اللغة الإنجليزية، جامعة عين شمس عام ١٩٨٧م، ودبلومة عليا في اللغة الإنجليزية التطبيقية من الولايات المتحدة عام ١٩٩٦م.

- قام بترجمة العديد من الكتب والروايات الأدبية والدراسات والأبحاث في المجالات المختلفة.

- صدر له عن المشروع القومي للترجمة كتاب «الولاء والقيادة في المجتمع الإسلامي الأول»، وكتاب «تاريخ الصين منذ ما قبل التاريخ حتى القرن العشرين».

- عمل مترجمًا بالعديد من الجهات داخل مصر وخارجها، ويعمل حاليًا بوظيفة اختصاصي إعلام بوزارة التجارة والصناعة.

المراجع في سطور:

سعيد توفيق

– أستاذ الفلسفة المعاصرة وعلم الجمال في آداب القاهرة. متأثر في أغلب كتاباته بالاتجاه الفينومينولوچي (الظاهراتي) وامتداداته في تيار فلسفة التأويل، وهو يعمل على ترسيخ هذا الاتجاه في واقع الثقافة العربية من خلال العديد من الدراسات النظرية والتطبيقية، وخاصة في مجال الأدب والنقد الفني.

– عُين رئيسًا لقسم الفلسفة في آداب القاهرة.

– يعمل حاليًا أمينًا عامًا للمجلس الأعلى للثقافة.

– له العديد من الترجمات، منها أعمال لكبار الفلاسفة، مثل: كتاب شوبنهاور «العالم إرادة وتمثلاً» (الجزء الأول، ٢٠٠٧) وكتاب جادمر «تجلي الجميل» (١٩٩٧)، وكلاهما صادر عن المركز القومي للترجمة.

– حاصل على جائزة الدولة للتفوق في العلوم الاجتماعية سنة ٢٠٠٦.

– له العديد من المؤلفات والبحوث والدراسات العلمية المحكمة.

ومن أعماله:

١– ميتافيزيقا الفن عند شوبنهاور (بيروت : دار التنوير ، الطبعة الأولى سنة ١٩٨٣)

٢– الخبرة الجمالية: دراسة في فلسفة الجمال الظاهراتية (بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، الطبعة الأولى سنة ١٩٩٢)

٣– تهافت مفهوم علم الجمال الإسلامي (القاهرة: دار قباء، سنة ١٩٩٧)

٤– الفن تمثيلاً (القاهرة: دار الثقافة للنشر والتوزيع، سنة ١٩٩٨)

٥- هويتنا في عالم متغير (سلطنة عمان: وزارة التعليم العالي، ٢٠٠١)

٦- في ماهية اللغة وفلسفة التأويل (بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر ، سنة ٢٠٠٢)

٧- أزمة الإبداع في ثقافتنا المعاصرة (بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، سنة ٢٠٠٧)

٨- نشيج على خليج: حكايات وافد على بلاد النفط (رواية سيرة ذاتية، القاهرة: دار ميريت، ٢٠٠٧).

٩- عالم الغيطاني: قراءات في دفاتر التدوين (القاهرة: دار العين، ٢٠٠٩).

١٠- الخاطرات (يصدر عن دار العين في ٢٠١١)

فضلاً عن عشرات المقالات المنشورة في مجال النقد الأدبي التطبيقي، وفي الشأن الثقافي العام.

التصحيح اللغوي : رفيق الزهار
الإشراف الفني : حسن كامل